

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ

Oriente y Occidente en el Mediterráneo

Estudios de arqueología, historia y arte



cátedra

JOSÉ MARÍA BLÁZQUEZ
Oriente y Occidente en el
Mediterráneo

Estudios de arqueología, historia y arte

CÁTEDRA

Madrid, 2013

Contenido

Prólogo

PRIMERA PARTE

Capítulo primero. El Circo Máximo de Roma y los mosaicos circenses hispanos de Barcelona, Gerona e Itálica

Capítulo II. El comercio de cerámicas del norte de África y del Oriente con Hispania en la Antigüedad Tardía

Capítulo III. El comercio hispano con el norte de África y el Oriente desde el comienzo de la Antigüedad hasta el siglo VIII

Capítulo IV. Relaciones de España en la Tarda Antigüedad con África y el Oriente. Últimas aportaciones de la cerámica

Capítulo V. Los más antiguos documentos sobre calzadas y puertos de la Hispania antigua

Capítulo VI. Hispania y las Galias en el mundo romano

Capítulo VII. Las explotaciones mineras en Hispania a finales de la República romana

SEGUNDA PARTE

Capítulo VIII. La religiosidad en el mundo fenicio del sur de Hispania

Capítulo IX. Nuevos teónimos indígenas hispanos. Addenda y corrigenda, II: La religiosidad de la Prehistoria hispana según F. Jordá

Capítulo X. El agua en los santuarios fenicios de la Península Ibérica y sus prototipos mediterráneos

Capítulo XI. El significado del ciervo entre los pueblos

protohistóricos de la Península Ibérica

Capítulo XII. Nuevos teónimos hispanos. Addenda y corrigenda IV

Capítulo XIII. Los sacerdotes del *Herakleion* gaditano y el poder

TERCERA PARTE

Capítulo XIV. Orígenes y el monacato

Capítulo XV. El soborno en la Iglesia antigua

Capítulo XVI. La violencia religiosa cristiana en la *Historia eclesiástica* de Sócrates durante el gobierno de Teodosio II y en la *Historia eclesiástica* de Teodoreto de Cirro

Capítulo XVII. Tres grandes creaciones religiosas del genio iranio: el zoroastrismo, el maniqueísmo y la mística musulmana

Capítulo XVIII. La integración del cristianismo en la sociedad persa (siglos III-IV)

PROCEDENCIA DE LOS ARTÍCULOS

Créditos

PRÓLOGO

Siguiendo una costumbre de colegas nacionales y extranjeros, desde hace bastante años, hemos recogido en varios libros los trabajos aparecidos en diferentes revistas nacionales y extranjeras, algunas difíciles de consultar en la actualidad, puestos al día en la bibliografía más reciente fundamental y corregidas algunas opiniones ya superadas. Colegas y discípulos nos han animado a ello.

Han aparecido: *Imagen y mito: estudios sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1989; *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990; *Religiones en la España Antigua*, Madrid, 1991; *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991; *Fenicios, griegos y cartagineses*, Madrid, 1992; *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993; *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Madrid, 1994; *España romana*, Madrid, 1996; *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998; *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 1999; *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad*, Madrid, 2000; *Religiones, ritos y creencias funerarias en la Hispania prerromana*, Madrid, 2001; *El Mediterráneo y España en la Antigüedad*, Madrid, 2003; *El Mediterráneo: historia, arqueología, religión, arte*, Madrid, 2006; *Arte y religión en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 2008; *Cristianismo y mitos clásicos en el arte moderno*, Madrid, 2009.

Nuestro trabajo se ha visto facilitado por la colaboración, que mucho agradezco, de la doctora G. López Monteagudo, del CSIC; del profesor J. M. Abascal, de la Universidad de Alicante; de D. Ruiz Mata, de la Universidad de Cádiz; de L. Ruiz, de la

Universidad Complutense de Madrid, y de L. F. Humanes Sánchez, escultora y restauradora, a todos los cuales agradezco públicamente su colaboración. Agradezco también vivamente a Ediciones Cátedra que haya acogido, una vez más, un libro mío y, particularmente, a Raúl García, que se ha ocupado de la edición.

J. M. BLÁZQUEZ

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO PRIMERO

EL CIRCO MÁXIMO DE ROMA Y LOS MOSAICOS CIRCENSES HISPANOS DE BARCELONA, GERONA E ITÁLICA

Estos tres mosaicos hispanos representan las carreras de carros en el circo. Generalmente, en el caso de los dos primeros, se ha afirmado que representan el Circo Máximo, tesis que no juzgamos probable por las razones que se dan en el presente trabajo, y tampoco en el caso de Itálica¹.

MOSAICO DE BARCELONA

Este mosaico, aparecido en 1860 en el interior del perímetro mural de Barcelona, en la llamada Casa de la condesa de Sobradíel, ha sido publicado, descrito y estudiado varias veces². Se descubrió en una habitación con hipocausto, de un edificio cuyo uso desconocemos.

En la actualidad se encuentra en el Museo Arqueológico de Barcelona. El pavimento medía aproximadamente 8 × 3,60 m y las escenas circenses se distribuyen en dos registros. En el superior se representa la *spina*, con una serie de figuras y de edificios flanqueados por dos *metae*. En el registro inferior corren, de izquierda a derecha, cuatro cuadrigas. La última cuadriga representa un *naufragium*. Las inscripciones se colocan

a la izquierda de la cuadriga, menos en la primera, que está sobre la parte superior o sobre la grupa de los caballos.

El obelisco situado en el registro superior conserva restos de una inscripción. El mosaico ha sufrido varias restauraciones y retoques.

Los colores utilizados en el pavimento de Barcelona son blancos, naranja, verde, rojo, negro, gris, ocre, amarillo y azul. Los textos, de superior a inferior, de izquierda a derecha, según la lectura de J. Gómez Pallarés, que ha estudiado modélicamente todas las inscripciones y las variantes propuestas con toda la bibliografía menuda, son los siguientes:

a. IIII

IIII

ΩT

ΛΓΟ

MZ

ΘΔ

b. ERIDANVS

c.1. Botroca [—(¿hereda?)]

c.2. ISCOLASTICVS (¿hereda?)

c.3. REGNATOR (¿hereda?)

c.4. FAMOSVS (¿hereda?)

d.1. PYRIPINVS

d.2. ARPASTVS

d.3. EVFRATA

d.4. *Eustolus*

e.1. CONCO[RDI]

e.2. CONC[ORDI]

e.3. CONCO[RDI]

f.1. [—]ISVS

f.2. [—]IVS

f.3. [—]VS

f.4. [—]VOR

g.1. NICET[1]

g.2. CONCOR (vacar) DI

g.3. CON[OR] (vacat) DI

h.1. ERI*danus*

h.2. ISPVME*us*

h.3. PELOPS

h.4. LVCVR*iosos*

i. NICETI

La mayoría de las inscripciones identifican a los caballos y a sus dueños. Se prescinde del estudio de estos nombres, pues está ya hecho y no toca el contenido de este trabajo.

MOSAICO CIRCENSE DE GERONA

Este pavimento apareció en la villa romana de Bell-Lloc (Gerona). Decoraba un corredor junto a otro pavimento con el mito de Bellerofonte y la Quimera. También se conserva en la actualidad en el Museo Arqueológico de Barcelona. Las escenas representadas son más completas que las del mosaico anterior, pues además de las cuadrigas y la *spina* se representan las *carceres* y el tribunal, todo en perspectiva plana, típica del arte del Bajo Imperio, según afirma G. López Monteagudo³.

La carrera se celebra en un solo registro alrededor de la *spina*, con dos cuadrigas en la zona superior, una de ellas volcada (*naufragium*) y otras dos en la inferior. Pertenecen a las cuatro facciones del circo. La cuadriga vencedora es de la facción

blanca y no de la verde, como puntualiza G. López Monteagudo. El *naufragium* de una cuadriga se repite en los pavimentos de Barcelona, Lyon y Piazza Armerina, al igual que la presencia de los *sparsores* y del *propulsor* en los dos últimos. Sobre la *spina* se representa un *unicum* en la musivaria hispana circense, como también señala muy acertadamente G. López Monteagudo, pues la imagen de Cibeles sentada sobre el león, según la iconografía tradicional, va acompañada de un personaje vestido a la moda oriental, arrodillado y con los brazos atados a la espalda, próximo a un toro que huye corriendo. Se trata de una *damnatio ad bestias*, escena bien representada en los mosaicos de Silin⁴ y Zliten⁵, en mosaicos de Tipasa, en relieves de Sofía, Apri, Kibyra y Nysa⁶, atestiguada en las fuentes cristianas como Clemente Romano, en torno al 97 (*Ad Corin* 1.6); la *passio* de Perpetua y Felicitas, mártires africanas del 203, que se remonta muy probablemente a Tertuliano y Eusebio de Cesarea (*HE* 6.10) al referirse a mártires de Tiro y Palestina.

La *spina* del mosaico de Bell-Lloc está presidida por el obelisco y por una imagen de una diosa que podría ser Atenea, Minerva o la propia Roma, y por un trofeo similar al presente en el citado pavimento de Zliten. Se representan las *metae* a ambos lados del *euripus*. También está representado el *tribunal*, como en el mosaico de Piazza Armerina. Entre el lado derecho y el *tribunal*, presidido por el *editor muneris*, que agita la *mappa* en la mano derecha, el musivario colocó su nombre CAECILIANVS FECIT. Sobre las tres *carceres* de cada lado se han colocado mitos alusivos a la ciudad de Roma, según J. H. Humphrey, que son la Loba y los gemelos, la Dea Roma sentada y Marte y Rhea Silvia. G. López Monteagudo señala muy acertadamente que estos dos últimos personajes tienen cierta relación con Cibeles / Magna Mater, ya que en un mito se asocia a Cibeles con Rhea Silvia, madre de Rómulo y Remo y el *tubilustrium*, la fiesta de Marte coincidía con la de Cibeles,

según testimonio de Juliano (*Or.* V. 168 CD y 169 D), autor que vincula la participación de Marte en la fiesta de Magna Mater. Se escriben los nombres de los caballos y de los aurigas, que son los siguientes:

a. FILORO

MVS

a.2. PANTARACVS

b.1. *Torax*

b.2. POLYSTE[F]

ANVS

c.1. CALIMOR^fVS

c.2. PATINI(vacat)CVS

d.1. LIMENI^{us}

d.2. EV(vacat)PLIV^m

e. CECILiANVS. FICET.

Esta autora fecha el mosaico de Bell-Lloc a finales del siglo IV y a mediados de este siglo el de Barcelona. A. Balil data el mosaico de Gerona a mediados del siglo III, fecha que nos parece muy alta. Siguiendo a K. M. D. Dunbabin⁷. J. Gómez Pallarés propone para el pavimento de Barcelona la fecha de la primera mitad del siglo IV, para el de Bell-Lloc los finales del siglo III o comienzos del IV, fecha que nos parece también muy alta. J. Polzer data el mosaico de Barcelona hacia la mitad del siglo IV. La fecha que este autor propone para el pavimento de Gerona es la misma del mosaico anterior. K. M. D. Dunbabin fecha los tres mosaicos hispanos en el siglo IV avanzado. G. López Monteagudo se inclina a creer que ambos mosaicos representan las carreras celebradas en el Circo Máximo de Roma. Aduce, como testimonio, la opinión de J. H. Humphrey para el que la arquitectura representada en el mosaico barcelonés es la del

Circo Máximo de Roma. Según G. V. Gentili, S. Sethis y A. Duval, autores citados por G. López Monteagudo en la correspondiente bibliografía, la presencia de Cibeles sobre el león, presente en ambos mosaicos circenses hispanos, constituye un argumento determinante para identificar los circos representados con el Circo Máximo de Roma, tesis contra la que va este trabajo por la razón que presentamos más adelante.

MOSAICO DE ITÁLICA

El mosaico circense de Itálica se conoce solo por un dibujo de A. Laborde. Se desconocen las circunstancias del hallazgo⁸. Los carros que participan en la carrera alrededor de la *spina* son *bigae*, de ella solo se conserva una columna coronada por la imagen de Eros. La escena es de gran vivacidad, como señala G. López Monteagudo, con los carros volcados, los aurigas caídos, los caballos sueltos, todo animado por la presencia del *desultor*, del *hortator*, del *sparsor* y de los ayudantes. En la zona izquierda del pavimento se representan seis *carceres* a cada lado del *tribunal*, en el que el magistrado que preside la carrera agita la *mappa*, como en el mosaico de Bell-Lloc. En la imagen superior izquierda se lee el nombre MARCIANVS, interpretado por J. H. Humphrey como el nombre del auriga repetido en otro pavimento de Mérida. Para A. Babil y A. Canto, son los nombres de los musivarios. Esta última autora⁹ identifica la figura del magistrado como la de Némesis, apoyada en las inscripciones de gladiadores dedicadas a la diosa, lo que creemos poco probable. Los bustos de las Musas y otras escenas mitológicas encuadran la composición central del mosaico circense de Itálica, así como diferentes animales, centauro, pájaros, plantas y otros diversos motivos. G. López Monteagudo fecha este pavimento a finales del siglo III.

Como señala esta autora, estos pavimentos hispanos circenses pertenecen al mismo grupo en el que se encuadran los mosaicos circenses de Cartago, Silin, Lyon, Piazza Armerina y Gafsa que M. Ennaïfer¹⁰ caracteriza por la presencia de edificios. Sugiere J. H. Humphrey que la arquitectura responde a la del Circo Máximo de Roma, ya que el mosaico de Selin no representa la del circo de Leptis Magna. J. Lassus, recordado por G. López Monteagudo, hace muchos años, en 1971, indica que los mosaicos circenses conmemoran las carreras de carros ofrecidas por un magistrado en Roma o en cualquier otra ciudad del Imperio. A. Grabar y S. Settis, por su parte, proponen que el modelo del Circo Máximo se copió debido al valor simbólico de las carreras de carros en la ideología del poder imperial como evocación de la perpetua victoria del príncipe.

K. M. D. Dunbabin, por su parte, señala que se dispone de una gran cantidad de pruebas que ilustran una interpretación simbólica del circo como la identificación de las facciones y todo lo relacionado con el circo, con los elementos de una identificación del universo basada en la astrología. La mayoría de estas pruebas proceden de la época helenística o del Oeste, después de la desaparición del imperio. Aluden a un sistema de conceptos, según los cuales el circo fue considerado como una representación en miniatura del universo. Según esta teoría los diferentes edificios del circo poseen un simbolismo. El *euripus* representa el mar. El circo forma el *circulus anni*. Las diversas partes aluden a la división del tiempo. Las doce *carceres* simbolizan los meses o los signos del zodiaco. Las siete vueltas de la carrera, los días de la semana o los siete planetas. El carro representa el sol si es una cuadriga y la luna si es una biga. Las cuatro facciones simbolizan las cuatro estaciones o los cuatro elementos y están consagradas a determinado dios o diosa según diversos autores. En opinión de esta autora queda claro que el concepto de una conexión entre el circo y una base astrológica

del universo era muy conocido y aceptado por los escritores como Malalas (*Chron Agr.* LVII, v. 74), Lydus (*De mensibus* IV.30), en el Este, y Casiodoro (*Var.* III.51) e Isidoro de Sevilla (*Et.* XVIII, XXVII-XLI) y el poema titulado *De circensibus*, conservado en la *Antología Palatina*, en el Oeste. Se supone que esta concepción arranca del tratado *Ludica historia* de Suetonio y que se extendió a partir del siglo II. En el tratado *De spectaculis* de Tertuliano, basado en la obra de Suetonio, tan solo se encuentran algunas identificaciones, que aparecen en autores posteriores y no la teoría desarrollada. Su descripción del Circo Máximo es esencialmente anticuada y no se identifican los edificios con partes del mundo. Menciona el autor cristiano la consagración de las cuadrigas al sol, de las bigas a la luna, y que la primera de las facciones lo está a las estaciones y las restantes a los elementos y a varias deidades, pero no se detiene en dar detalles. En Tertuliano no aparecen los conceptos más generalizados, que ven en el circo una imagen del mundo. En África, al menos, no parece que la interpretación simbólica del circo se encontrase extendida a finales del siglo II o a comienzos del siguiente, aunque Tertuliano puede ser tomado como un representante de la opinión generalizada entre sus contemporáneos. Admite K. M. D. Dunbabin que el mosaico de Eros y un segundo de Dougga simbolizan la victoria y el triunfo, cuya presencia en la casa puede acarrear al dueño buena suerte y tener un valor mágico de protección. La vinculación entre los caballos y las estaciones, a la que se refieren algunos escritores, queda bien clara en el mosaico del pavo real de Cartago, de mediados del siglo IV, y en el de Thina, fechado entre los años 150 y 160.

Otros mosaicos hispanos estudiados y reproducidos por G. López Montegudo¹¹ no representan la totalidad de los juegos circenses, sino una cuadriga en plena carrera, como los del

cortijo de Paternas (Paradas, Sevilla), dos paneles de El Val (Alcalá de Henares, Madrid), de Mérida, cuatro paneles, dos en mosaicos y dos en pintura de Jerez de los Caballeros (Badajoz), de Itálica, dos mosaicos, hoy perdidos, de Torre de Palma (Portugal), con cinco caballos con sus respectivos nombres, de Vejer de la Frontera (Cádiz), de Rabaçal (Portugal). Estos no son examinados en el presente trabajo por no aportar ningún dato al contenido de este estudio.

Piensa G. López Monteagudo que estos pavimentos poseen «un carácter simbólico en relación con las ideas de victoria y de buena suerte», al mismo tiempo que reflejan los gustos de la sociedad hispana de la Tarda Antigüedad. Sugiere esta autora que son una manifestación del mundo de los *latifundia*, propios del Bajo Imperio¹² y que los nombres de los caballos o de los propietarios tienen un sentido de propaganda por tratarse de caballos que debían haberse hecho famosos, al igual que los mosaicos con escenas de caza simbolizan el alto nivel social de los *possesores*¹³ y sus gustos. Hispania era famosa por sus yeguas. Simmaco (*Epist.* V.56, fechada en el 401) pide a Salustio *vir illustris praefectus urbis Romae*, con grandes posesiones y caballos en Hispania, caballos para las carreras circenses celebradas con ocasión de la prefectura de su hijo. Del abastecimiento de caballos hispanos tratan además de la *Epístola* IV.7 del 399, la V.82, de la misma fecha, la VII.9 y ss., también del 399, las VII.105-106; IX.12; IX.18; IX.20; IX.24 dirigidas respectivamente a Salustio, a Estilicón, a Helpidio¹⁴ a Messala¹⁵, a Longiniao¹⁶, a Patroino¹⁷, a Perpetuo, a Pompeya, a S. Flaviano¹⁸, a S. Basso¹⁹, a S. Aureliano, a S. Marcelo, todos dueños de yeguas en Hispania. Esta lista de nombres indica que altos funcionarios del estadio romano tenían *fundi* en Hispania. Estos espectáculos eran rituales en honor de la tríada capitolina. Por este motivo el Concilio de Elvira, a comienzos del siglo IV, prohíbe la profesión de auriga en su canon LXI. Por

razones religiosas los escritores cristianos arremetieron contra todo tipo de espectáculos, como Novaciano en su tratado *De spectaculis*, quien asienta que el origen de todas estas diversiones es la idolatría, y Tertuliano en su obra que lleva el mismo título que la anterior, en la que se condenan todos los juegos públicos, en el circo, en el estadio, en el anfiteatro, y los combates de atletas y de gladiadores. Es obra fechada entre los años 197 y 202. También los condenó Juan Crisóstomo, que en 399 dio el sermón *Contra circenses ludos et theatra*, cuando se encontró su iglesia medio vacía porque muchos cristianos se habían ido a contemplar los espectáculos circenses. El orador sagrado se indigna porque aun el Viernes Santo se celebraban carreras de carros²⁰. En el siglo IV, el cristianismo hispano había hecho pocos progresos, salvo en la Bética y en Levante²¹.

MOSAICO DE GAFSA

Es muy importante para la tesis defendida en este trabajo el estudio de Mohamed Yacoub²². El mosaico de Gafsa se fecha en época de Justiniano²³; en él se ven a los espectadores colocados debajo de nueve arcos que representan el *oppidum*. Las columnas están coronadas por capiteles. Dentro de cada arco se hallan personajes representados solo por su busto. Son los *fautores*, que contemplan la competición de carros desde el pórtico de arcos que corona la *cavea*.

El paralelo para estos arcos es una lámpara conservada en el British Museum, paralelo aducido por Mohamed Yacoub.

En el lado corto del lateral se sitúan las cuatro *carceres*, de forma arqueada, cada una con sus correspondientes figuras, sin señalarse los *hermes* ni las puertas, presentes en el mosaico del auriga Eros en Dougga, la antigua Thugga, fechado en la segunda mitad del siglo IV²⁴. Piensa el sabio tunecino que no se

trata de aurigas, al no estar vestidos; tampoco son imágenes de divinidades, al carecer de atributos. Su aspecto de jóvenes y su actitud permite interpretarlos como estatuas de atletas, que son frecuentes en el circo, como en el mosaico de Piazza Armerina, pero en el mosaico de Gafsa se enmarcan dentro de las *carceres*. Toda la arena está recorrida por una balaustrada que se encuentra incluso delante de las *carceres*, dificultando la salida de los carros. El lado izquierdo del pavimento está prácticamente destruido. La *spina* del mosaico de Gafsa divide las escenas circenses en dos registros iguales. En el eje de la *spina*, entre las *metae*, se levanta el obelisco. En el pavimento de Gafsa está ausente el segundo obelisco, que se levantó en el 341, en tiempos de Constancio II, en el Circo Máximo. A la derecha del obelisco se encuentra una estatua de atleta, con los brazos levantados, colocado de frente, presente igualmente en los mosaicos de Barcelona y de Piazza Armerina. Debajo de la *spina* se colocaron dos estatuas de cuadrúpedos. La de la derecha podría ser un cérvido o un toro, según la sugerencia de Mohamed Yacoub. La imagen de la izquierda es una pantera, también presente en el mosaico de Piazza Armerina. En la parte superior de la arena, hacia el centro del mosaico de Gafsa, se encuentra probablemente el tribunal, *iudicum*, y delante, el juez y un músico, como en el mosaico de Piazza Armerina. El edículo de la arena se repite en el Circo Máximo; se encuentra entre la *meta prima* y la *cavea* de la derecha un pequeño templo, que en el mismo lugar reaparece en el mosaico de Piazza Armerina, fechado entre los años 310 y 330 por K. M. D. Dunbabin²⁵.

En el relieve de Foligno se coloca también un edificio de fachada tetrástila, cubierto de mirto, con una imagen sentada que sin duda es de Venus Murcia²⁶.

El templo de Venus Murcia se levantó entre el Palatino y el Aventino con anterioridad a la construcción del Circo Máximo.

Como afirma Mohamed Yacoub, un templo dedicado a Venus Murcia solo se concibe en el Circo Máximo. Los mosaicos circenses con él, representan con seguridad el Circo Máximo, como los mosaicos de Gafsa, Piazza Armerina y el relieve de Fodigno, y donde no se encuentra, como en los mosaicos hispanos de Barcelona, de Gerona y de Itálica, en el de Cartago de comienzos del siglo III²⁷; en el de Lyon²⁸ del último cuarto del siglo II; de Horkow²⁹, siglo IV; en el de Selin³⁰, al igual que en el díptico de los Lampadios de la primera mitad del siglo IV³¹, no se representa el Circo Máximo. Tampoco en el obelisco de Teodosio en Constantinopla³², fechado en el 390, ni en el cuenco de vidrio de mediados del siglo IV, procedente de Colonia³³.

¹ K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa. Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978, págs. 88-108. Sobre la significación del circo en los mosaicos, en general: J. Polzer, *Circus Pavements*, Nueva York, 1963. J. H. Humphrey, *Roman Circuses*, Londres, 1987.

² A. Balil, «Mosaicos circenses de Barcelona y Gerona», *Boletín de la Real Academia de la Historia (BRAH)*, 151, 1962, págs. 257-399. X. Barral, *Les mosaïques romaines et médiévales de la regio Laietana (Barcelona et ses environs)*, Barcelona, 1978, págs. 31-39, láms. VII-X. Es la descripción y el estudio más detallado del mosaico. J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, págs. 206-209. M. Darder, *De nominibus equorum circesium. Pars Occidentis*, Barcelona, 1996, págs. 298-299, lám. VI. J. Gómez Pallarés, *Edición y comentario de las inscripciones sobre mosaico de Hispania. Inscripciones no cristianas*, Roma, 1997, págs. 49-54. El autor cree que se trata de una representación del Circo Máximo: recientemente en el simposio de Mérida ha tenido la amabilidad de indicarnos que su opinión es contraria a esta tesis. J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 235-239. G. López Monteagudo, «Inscripciones sobre caballos en mosaicos romanos de Hispania y del norte de África», *L'Africa Romana*, IX, 1992, págs. 966-969. *Ídem*, «Mosaicos hispanos de circo y anfiteatro», *VI Congreso Internacional sobre Mosaico Antiguo, Palencia-Mérida 1990*, Guadalajara, 1994, págs. 343-346, fig. 1. J. Polzer, *op. cit.*, páginas 81-99.

³ «Mosaicos hispanos de circo y anfiteatro», 346-348, con toda la bibliografía menuda. *Ídem*, «Inscripciones sobre caballos en mosaicos hispanos», págs. 969-971. M. Darder, *op. cit.*, pág. 299, lám. V. J. Gómez Pallarés, *op. cit.*, págs. 96-99, lám. 32. J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 239-241, n. 2. J. Polzer, *op. cit.*, págs. 100-118, n. 2.

⁴ Oman al Mahjub, «I mosaici della Villa Romana di Silin», *III Coloquio Internazionale sul Mosaico Antico*, Rávena, 1983, pág. 303, lám. V, fig. 5. Probablemente de la segunda mitad del siglo II. K. M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, Cambridge, 1999, págs. 123-124, fig. 127.

⁵ D. Parrish, «The Date of Mosaic from Zliten», *Antiquités Africaines*, 21, 1985, págs. 153-158. G. Villa, «Essai de datation de la mosaïque des gladiateurs de Zliten», *Colloque sur la Mosaïque Greco-Romaine (CMGR)*, 1963, págs. 147-154. Final de la época flavia o comienzos de la de los Antoninos. Según K. M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, págs. 120-121, fig. 124, la fecha es probablemente la primera mitad del siglo II. D. Parrish propone también el siglo II.

⁶ J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, págs. 507-515. J. M. Blázquez *et al.*, «Pavimentos africanos con espectáculos de toros», *Antiquités Africaines*, 26, 1990, páginas 155-205, con todos los documentos de cualquier género.

⁷ *Op. cit.*, pág. 90, n. 8.

⁸ A. Blanco, *Mosaicos romanos de Itálica (I)*, Madrid, 1978, págs. 55-56, láms. 61-73. J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 233-235, n. 2. G. López Monteagudo, «Mosaicos hispanos de circo y anfiteatro», págs. 348-349, fig.

3. J. Polzer, *op. cit.*, págs. 119-132. J. Lancha, *Misaique et culture dans l'Occident romain. i-iv*», Roma, 1997, págs. 190-193, láms. LXXVII-XXXIX.

9 «Némesis y la localización del circo de Itálica», *Boletín del Seminario de Estudios de Arte y Arqueología (BSAA)*, 52, 1986, págs. 47-69.

10 «La thème de chevaux vainqueurs à travers la série des mosaïques africaines», *Mélanges de l'École Française de Rome. Antiquité (MEFRA)*, 95, 1983, págs. 817-858.

11 «Mosaicos hispanos de circo y anfiteatro», págs. 350-354, figs. 4-13. *Ídem*, «Inscripciones sobre caballos en mosaicos hispanos», 972-974, lám. II, págs. 974-975, lám. IV.2. F. de Almeida, «O mosaico dos caballos (Torre de Palma)», *O Arqueólogo Português*, III.4, 1970, págs. 263-275. J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, págs. 221-226. A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida*, Madrid, 1980, págs. 81-83, fig. 7, láms. 39, 43. K. M. D. Dunbabin, *Mosaics of the Greek and Roman World*, pág. 320, fig. 316. T. Nogales, *Espectáculos en Augusta Emerita*, Badajoz, 2000, págs. 73-78, láms. XL-XLIV. Sobre la fama de los caballos hispanos en el Bajo Imperio, véase: J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990, págs. 11-46. Sobre el tema del auriga vencedor, véase K. M. D. Dunbabin, «The Victorious Charioteer on Mosaics and Related Monuments», *American Journal of Archaeology*, 86, 1982, págs. 65-89.

12 J. M. Blázquez, *Historia social y económica: la España Romana*, Madrid, 1975, págs. 265-285. *Ídem*, *Historia económica de la Hispania Romana*, Bilbao, 1977, *passim*. *Ídem*, *Historia económica de la España Romana*, Madrid, 1978, págs. 265-286. *Ídem*, *Historia de España*, II.2: *España Romana (218 a. de J.C.-414 de J.C.)*, Madrid, 1982, págs. 549-580. *Ídem*, «La sociedad del Bajo Imperio a través de sus mosaicos», R. Teja y C. Pérez (eds.), *Congreso Internacional la Hispania de Teodosio*, Salamanca, 1997, II, págs. 395-406. R. González, «Los judíos y la gran propiedad en la Hispania tardoantigua: reflejo de una realidad en la Passio Mantii», *Gerión*, 16, 1998, págs. 437-450.

13 I. Lavin, «The Hunting Mosaics of Antioch and their Sources: A Study of Compositional Principles in the Development of Early Medieval Style», *Dumbarton Oaks Papers*, 17, 1963, págs. 181-186.

14 A. H. Jones y J. R. Martindale, *The Prosopography. The Late Roman Empire II. AD 395-527*, Cambridge, 1980, págs. 535-536.

15 A. H. Jones y J. R. Martindale, *op. cit.*, págs. 760-761.

16 A. H. Jones y J. R. Martindale, *op. cit.*, págs. 686-687.

17 A. H. Jones y J. R. Martindale, *op. cit.*, págs. 843-844.

18 A. H. Jones y J. R. Martindale, *op. cit.*, págs. 219-220.

19 A. H. Jones y J. R. Martindale, *op. cit.*, págs. 219-220.

20 R. Teja, «Los juegos del anfiteatro y el cristianismo», *El anfiteatro romano en Hispania. Coloquio Internacional, 26-28 de noviembre 1992*, Badajoz, 1994, págs. 69-78.

21 J. M. Blázquez, *Historia de la España Romana*, II.2, págs. 449-483. *Ídem*, «Últimas aportaciones de la arqueología al conocimiento del cristianismo en Hispania», en J. Andrés Gallego (ed.), *La historia de la Iglesia en España y el mundo hispano*, Murcia, 2001, págs. 23-56. M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España*, I: *La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979, págs. 35-371.

22 «Étude comparative du cadre architectural dans les mosaïques de cirque de Piazza Armerina et Gafsa», *III Coloquio Internazionale*, págs. 263-276. *Ídem*, «Le foud amour des yeux de cirque», M. H. Fantar (ed.), *La mosaïque en Tunisie*, París, 1994, págs. 180-185. H. Slims, «Les spectacles», *Sols de l'Afrique Romaine. Mosaïques de Tunisie*, París, 1995, págs. 196-197, figs. 143-144. J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 244-246. Sobre los circos del norte de África, J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 294-334.

23 K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa*, pág. 92, lám. 78. H. Slims, *op. cit.*, pág. 197, fig. 199. J. Polzer, *op. cit.*, págs. 153-154.

24 K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa*, pág. 97, lám. 88. Mohamed Yacoub, *op. cit.*, págs. 191-192. J. Polzer, *op. cit.*, págs. 144-152.

25 K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa*, págs. 196-212, 243-245. *Ídem*, *Mosaics of the Greek and Roman World*, págs. 133, fig. 135. A. Carandini, A. Ricci y M. de Vos, *Filosofana: la Villa di Piazza Armerina*, Palermo, 1982, pág. 238, lám. LVI. G. V. Gentili, «Le gare del circo nel mosaico di Piazza Armerina», *Bollettino d'Arte*, 42, 1957, págs. 7-27. J. Humphrey, *op. cit.*, págs. 223-233. J. Polzer, *op. cit.*, 1-50.

26 R. Bianchi Bandinelli, *Roma, el centro del poder*, Madrid, 1970, pág. 290, láms. 324-325. Humphrey, *op. cit.*, págs. 276-288. Otros relieves (págs. 145-148) sin el templo de Venus Murcia. El tema circense de documenta en sarcófagos (J. H. Humphrey, *op. cit.*, 196-206), igualmente sin el templo de Venus Murcia.

²⁷ K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa*, pág. 89, lám. 77. J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 242-243. J. Polzer, *op. cit.*, 133-134. Mohamed Yacoub, *op. cit.*, págs. 175-180. G. Fradier, *Mosaïques de Tunisie*, Túnez, 1972, pág. 130. Sobre circos hispanos, véase J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 337-387.

²⁸ H. Stern, *Recueil général des mosaïques de la Gaule, II: Province de Lyonnaise*, I: Lyon, París, 1967, págs. 63-69, láms. XLVII-LII. J. Polzer, *op. cit.*, págs. 63-80. J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 420-421. Otros mosaicos circenses: H. Andrew Cookson, *Romano-British Mosaics: A Reassessment and Critique of Some Notable Stylistic Affinities*, Oxford, 1984, págs. 196-197, lám. 97. J. Polzer, *op. cit.*, págs. 195-197. Otros pavimentos con escenas circenses se han descubierto en Rávena (págs. 51-52), en Volubilis (págs. 165-173). Roma, en la Vía Apia, próximos a la iglesia de Domine Quo Vadis (págs. 180-185). Augsburg (págs. 186-189), Perigueux (págs. 190-191), Sens (págs. 192-194), Constantinopla (págs. 201-209). Todos estos mosaicos no cambian la conclusión del presente trabajo.

²⁹ D. J. Smith, «Three Fourth-Century Schools of Mosaics in Roman Britain», *CMGR*, 1963, págs. 96, 98, fig. 1. J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 432-435.

³⁰ Oman al Mahjub, *op. cit.*, pág. 302, láms. 19-22. J. H. Humphrey, *op. cit.*, 211-214.

³¹ W. Fritz Volfach, *Elfenbeinarbeiten der Spätantike und des frühen Mittelalters*, Maguncia, 1976, págs. 50-51, n. 54, lám. 28.

³² R. Bianchi Bandinelli, *Roma: el fin del arte antiguo*, Madrid, 1971, págs. 552-556, fig. 335. Sobre el papel del hipódromo en la vida de Constantinopla, véase G. Dagron, *Constantinopoli: nascita di una capitale (330-451)*, Turín, 1991, págs. 319-353. En las provincias orientales del Imperio están bien documentados los hipódromos (J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 438-539), pero no se han descubierto mosaicos con carreras de carros. No han aparecido mosaicos circenses en la moderna Turquía (J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, págs. 590-643; S. H. Campbell, *The Mosaics of Aphrodisias in Caria*, Toronto, 1991; L. Budde, *Antike Mosaiken in Kilikien*, I-II, Recklinghausen, 1969-1971), ni en Antioquía (D. Levi, *Antioch Mosaics Pavements*, Princeton, 1947; S. H. Campbell, *The Mosaic of Antioch*, Toronto, 1988; F. Cimok, *Antioch Mosaics*, Estambul, 1999), ni en Siria (Y. Balty, *Mosaics antiques de Syrie*, Bruselas, 1977; *idem*, «La mosaïque au Proche Orient, I: Des origines à la Tétrarchie», *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, 11, 2.2, 1981, págs. 347-429; *idem*, «La mosaïque en Syrie: la Syrie de l'époque achéménide à l'avènement de l'Islam», *Archeologie et histoire de la Syrie*, II, 1989; *idem*, «Iconographie classiques et identités régionales: les mosaïques romaines de Syrie», *Bulletin de Correspondance Hellénique*, suppl. XIV, 1986, págs. 386-406; *idem*, *La mosaïque de Sarrin (Osbroene)*, París, 1990), ni en el Líbano (M. Chéhab, *Mosaïques du Liban*, París, 1958), ni en Israel (R. y A. Ovadiah, *Mosaic Pavements in Israel*, Roma, 1987), ni en Jordania (M. Piccirillo, *I Mosaici di Giordania*, Spilimbergo, 1990; *idem*, *Madaba: le chiese e i mosaici*, Turín, 1989; *idem*, *The mosaics of Jordan*, Ammán, 1993; *idem* (ed.), *I mosaici di Giordania*, Roma, 1986), ni en Chipre (D. Michaelides, *Cypriot Mosaics*, Nicosia, 1992; J. M. Blázquez, «Mosaicos romanos de Chipre», *Revista de Arqueología*, 233, 2000, págs. 28-40; J. M. Blázquez, G. López Montegudo y L. Neira, «Consideraciones en torno a los mosaicos romanos de Chipre», *Lucentum*, 14-16, 1995-1997, págs. 63-89), ni en Grecia (M. Spiro, *Critical Corpus of Mosaics: Pavements of the Greek Mainland. Fourth-Six Centuries with Architectural Surveys*, Nueva York, 1978; Ph. Bruneau, «Tendances de la mosaïque en Grèce à l'époque Impériale», *ANRW*, 12.2, págs. 221-346). En cambio, las representaciones de gladiadores son numerosas (L. Robert, *Les gladiateurs dans l'Orient grec*, Amsterdam, 1971).

³³ L. J. Shelton, «The Imperial Realm», K. Weitzmann (ed.), *Age of Spirituality. Late Antique and Early Christian Art: Third to Seventh Century*, Nueva York, 1979. En artes menores se representan con cierta frecuencia carreras de carros en terracotas (J. H. Humphrey, *op. cit.*, págs. 248-253), en gemas (págs. 204-207), en lucernas (págs. 186-188), en vasos (págs. 276-277). Uno de los más famosos es un relieve procedente posiblemente de Ostia de un funcionario de carreras de la época de Adriano (R. Bianchi Bandinelli, *Roma, centro del poder*, pág. 263, fig. 294), pero no aparece el templo de Venus Murcia.

CAPÍTULO II

EL COMERCIO DE CERÁMICAS DEL NORTE DE ÁFRICA Y DEL ORIENTE CON HISPANIA EN LA ANTIGÜEDAD TARDÍA

La llegada de cerámicas procedentes del norte de África y del Oriente durante la Antigüedad Tardía fue continua por lo menos hasta la llegada de los árabes a Occidente. Este trabajo es continuación del presentado en *Antiquité Tardive*¹. No se pretende aquí hacer un estudio exhaustivo, sino unas catas sobre el tema. Estos dos trabajos tendrán continuación en otros dos, con la finalidad de lograr una panorámica general sobre el comercio africano y oriental con Hispania, su distribución, intensidad y cronología.

M. L. Ramos², al estudiar la piscina bautismal de Saucedo (Talavera de la Reina, Toledo), señala que las botellas y olpes, típicos de los siglos IV y V, mantienen la herencia decorativa de las cerámicas claras africanas con golletes.

J. F. Clariana y M. Prevosti³ mencionan en el aula de la Villa de Torre Llauder, situada al este de Mataró, la aparición de un fragmento de *sigillata* africana D, estampada con cruz monogramática, de *sigillata* gris estampada, y de *terra sigillata* africana D del siglo V, destacando la pátera estampada de la forma Hayes 61B, fechada entre los años 400 y 450, todo

recogido entre el material de amortización de los *dolia* en el aula D, al norte del corredor. En la escombrera, los materiales de los cuatro sectores del siglo VI, que ofrecen cronologías más modernas, son: *sigillatae* africanas D, entre las que destacan una de la forma Hayes 98, datable a comienzos del siglo VI, y un fragmento de *terra sigillata* africana A/D, forma Hayes 99A, fechada entre los años 510-540. También se recogió un buen número de ánforas africanas tardías, de amplia cronología, apoyadas en la memoria de excavaciones del año 1985. Observan estos autores que durante los siglos V y VI los contactos comerciales con el norte de África eran intensos, mientras que en el siglo VI este comercio decayó claramente, y que el norte de África tenía capacidad para inundar con sus productos el mercado hispano como no pudo hacerlo antes. Es importante señalar también que el comercio africano llegó hasta una villa importante. En la necrópolis se recogió un plato de *sigillata* africana, forma Hayes 56, decorado con estampaciones. Otro fragmento parecido procede de Cartago, y se fecha entre el siglo IV y el siglo VI.

Entre el material africano fuera de contexto, guardado en el Museo Comarcal del Maresme, abundan los fragmentos de cerámica decorada con peces, que se fechan en el siglo V, la mayoría, y unos pocos a comienzos del siglo VI. Estos fragmentos de bordes son: cinco de forma Hayes 61B, datables entre los años 400 y 450; trece de la forma Hayes 67 de finales del siglo IV y del siguiente; dos de la forma Hayes 87A, de la segunda mitad del siglo V; uno de la forma Hayes 91, entre los años 450 y 530; dos fragmentos de páteras estampadas, una con cruz gamada y otra con cruz monogramática, con *rho* y delta entre las letras alfa y omega, del siglo VI; una lucerna paleocristiana incompleta, de la forma Dressel / Lamboglia 31, con la carena decorada con rosetas de seis pétalos, alternando rosetas cuadrifoliadas de doble

línea con friso acabado en unas palmetas trifoliadas; un fragmento de asa de lucerna paleocristiana, de la misma forma que la pieza anterior, decorada con una cenefa de palmas oblicuas, de la forma 1 de Hayes, fechable a finales del siglo IV o comienzos del siguiente.

Los autores señalan la importancia de las importaciones africanas del siglo V y de la primera mitad del siglo VI. Son productos no de lujo, sino de uso cotidiano, que llegaron a una villa y que hay que enmarcar dentro de unas relaciones comerciales de largas distancias, relativamente frecuentes. Principalmente abastecieron los mercados africanos de estos productos tan necesarios para la vida corriente. Hasta la primera mitad del siglo VI estos contactos comerciales se mantuvieron. Después de la primera mitad del siglo VI, las importaciones de cerámicas africanas cesaron. A partir de este momento comenzó una economía autosuficiente. Esta situación se puede extender a toda la comarca.

Las excavaciones realizadas en la última década en la ciudad romana de Iluro han permitido recuperar y estudiar una serie de contextos estratigráficos de los siglos IV y V d.C. que muestran la vitalidad y diversidad de los contactos que la ciudad mantenía con otras regiones mediterráneas. Los contextos de segunda mitad del siglo V, en concreto, muestran la presencia de vajillas y recipientes anfóricos procedentes del norte de África, Oriente, Galias y sur de Hispania. Estos conjuntos se caracterizan por un dominio absoluto de las producciones tunecinas, que suponen el 50 por 100 de las ánforas y más del 80 por 100 de las vajillas⁴.

E. Junyent y A. Pérez⁵ en las excavaciones realizadas en los sótanos de La Paeria, que es la sede del ayuntamiento de la ciudad de Lérida, han recogido las siguientes piezas de procedencia africana, en diversos sectores. Horizonte constituido por las nu, e, c, 6, 7 y 8: un fragmento de borde de

la forma Hayes 61A, de *terra sigillata* clara D, fechable entre 325-400/420. Horizonte constituido por las nu 3, 10, 11, 12, 13 y 22: un fragmento de borde y pared de la forma Hayes 91, de *terra sigillata* clara D, datada en la segunda mitad del siglo IV-V. Horizonte constituido por la n.c. 28: fragmentos de borde y pared de *terra sigillata* D (dos), de la forma Hayes 61, con paralelos en Conimbriga, uno de ellos parece ser de la variante A, 325-400 / B, 400-450, con borde de la forma Hayes 67, 360-470; de pie y fondo decorado como el anterior, con incisiones buriladas de la forma Hayes 91, de la segunda mitad del siglo IV-V. Horizonte constituido por u.c. 30: fragmento de fondo de *terra sigillata* clara D, decorado con un círculo trazado con líneas incisas.

Entre el material recuperado fuera de contexto: fragmento de fondo indeterminado, decorado a base de motivos geométricos; un segundo está decorado con pequeños cuadrados, formando círculos; la decoración de un tercero son círculos concéntricos, fechado en Cartago entre los años 425-450. La decoración de un cuarto fragmento son palmas, de fecha 425-450, con paralelos también en Cartago; dos fragmentos de borde de la forma Hayes 59 / Lamb. 51, datados entre los años 320-420, con paralelos en Piazza Armerina, Ventimiglia y Ostia, de finales del siglo IV-inicios del siglo V. En Luni se fechan en estratos de mediados y de la segunda mitad del siglo IV. En Baetulo esta cerámica está bien representada.

De la forma Hayes 61 / Lamb. 53-54 han aparecido diez fragmentos. En Baetulo esta forma está atestiguada después de la forma Hayes 59. Ocho piezas pertenecen a la forma Hayes 61 B, de 380/390-450, y dos a la A, 325-400-420. En Cartago se fecha entre los siglos IV-V. Es la forma más corriente entre las TS claras D de Conimbriga. Una variante pertenece a la forma Hayes A, y dos a la variante B.

Tres fragmentos de borde pertenecen a la forma Hayes 67 / Lamb. 42, que se fechan entre los años 360-470. Es una de las formas más antiguas de la TS clara D, datada en Cartago entre los años 360-440. En Conimbriga han aparecido piezas similares. Un ejemplar se ha recogido en el vecino yacimiento de Els de Aitona.

Siete fragmentos pertenecen a la forma Hayes 91 / Lamb. 24-25, y Lamb. 38. Esta es, con la forma Hayes 61, la más representada. En Baetulo esta forma es menos frecuente que las Hayes 59, 61 y 58. En Cartago esta forma se inició a mediados del siglo IV y en el de la destrucción del 465-468. La presencia de la TS clara D lisa es muy abundante, especialmente la Hayes 61 / Lamb. 53-54, y en menor medida la forma Hayes 91 / Lamb. 24-25 y 38. La mayoría de las piezas, por su barniz, pertenecen al tipo D1, fechado entre los siglos IV-V. Esta cerámica se documenta en Baetulo, Mérida (donde no pasa de mediados del siglo V) e Ilerda, con igual cronología.

La presencia de esta cerámica africana presenta un problema en Lérida, como ya han indicado estos dos autores. La ciudad no debía estar tan en decadencia como parece deducirse de la correspondencia entre Ausonio (*Epist.* XVI, 58-59) y su discípulo Paulino de Nola. Este, que estaba casado con una hispana, parece admitir esta mala situación (*Carm.* X, 224)⁶. La ciudad tenía cierta vida intelectual, pues se trasladó a ella un retórico de nombre Dynamius para ejercer su profesión. Los niveles de la Tarda Antigüedad prueban la llegada a Ilerda de cerámicas africanas, lo que demuestra que la ciudad estaba abierta al comercio exterior. Debió haber una comunidad de cristianos de cierta importancia, pues la carta de Constancio a Agustín, redactada en el año 419, menciona por su nombre a los obispos de Ilerda y de Osca. La ciudad fue arrasada por los suevos de Requiario y por los bagaudas⁷ de Basilio en el año

449, según afirma Hidacio (*Chron.* CCCVII, 42). Entre las pocas monedas legibles, una es de Arcadio, acuñada en la ceca de Nicomedia (393-398).

En la fase tardoantigua de la Audiencia de Tarragona, que ocupaba el ángulo occidental del *Forum Provinciae Hispaniae Citerioris*, según J. M. Carrete y X. Dupré⁸, se ha encontrado cerámica de mesa del norte de África peninsular, *terra sigillata* africana D, seguida a mucha distancia por las producciones narbonenses y del Languedoc, es decir, la *terra sigillata* gris, y las minorasiáticas, la llamada *Late Roman*. Las formas de la TS clara D pertenecen, principalmente, a platos de las formas Hayes 67, Hayes 68A, Lamboglia 60bis, 59; a cuencos de las formas Hayes 80, 81, 91 A/B y 91C; a copas de las formas Hayes 94, 99, 12/110. Algunas formas presentan una decoración estampada con motivos geométricos vegetales, que se pueden inscribir en el estilo A(III) de Hayes, fechado entre el 410-470, y más raramente una decoración espatulada también del tipo geométrico. Todo ello fechable en la segunda mitad avanzada del siglo v. Algunas formas son típicas de la primera mitad de este siglo, como las Hayes 67, 80, 81, 91 A7B. Otras formas, como las Hayes 87A, 99 o 94, que se encuentran de modo esporádico, se fechan entre los años 400-450. Otras piezas, como las Hayes 12/110, Lamboglia 59 o 60bis, no se encuentran en estratos de la primera mitad del siglo v. Señalan estos autores que faltan las formas características del siglo vi, como las Hayes 87C, 93, 103 y los platos de la forma Hayes 104. La decoración es más bien propia de la segunda mitad del siglo v, ya que se nota la ausencia de representaciones figuradas o cristianas del estilo E(I) fechado por Hayes entre los años 480 y 540, ni tampoco los del estilo E(II). Toda la cerámica africana recogida cabe fecharla en la segunda mitad del siglo v.

La cerámica de producción oriental está formada por diversos

platos de la forma Hayes 3, *Late Roman C* con decoración estampada en el fondo interior, fechada con posterioridad a la mitad del siglo V y durante todo el siglo VI según la estratigrafía de la Audiencia.

Las ánforas halladas son unas cincuenta, de procedencia norteafricana, oriental y del sur de Hispania. De otras no se puede precisar el origen. Las norteafricanas pertenecen principalmente a las formas Keay XXXV, Keay LV-A, Keay LVII-B y Keay LXII-F, fechables en el segundo cuarto del siglo V y que sustituyen a los contenedores cilíndricos de menores dimensiones, del tipo Keay XXV. El tipo Keay XXXV es frecuente en los estratos de la segunda mitad avanzada del siglo V, mientras que la forma Keay LXII comienza a aparecer en este momento. La producción Keay LVII comienza a mitad del siglo V o al final, mientras que la aparición del tipo Keay LV-A se fecha al final de este siglo.

Todas estas ánforas transportaban aceite, lo que plantea el problema relacionado con la disfunción entre producción y consumo de este producto en la Península Ibérica, por lo que eran necesarias las importaciones.

Las ánforas orientales llegaban predominantemente de la zona sirio-palestina y pertenecen a los tipos Keay LIV y Keay LIII, mientras que los ejemplares llegados de Asia Menor o del Egeo son pocos y pertenecen al tipo Keay LIV-bis y LXV, al igual que las llamadas Ágora de Atenas M 273. Es digno de notar un único ejemplar del tipo Keay LIV-bis, que es, sin embargo, una forma muy frecuente en contextos de la mitad del siglo V. Una pieza del tipo Keay LII, de origen oriental, es dudosa.

El taller Escuela de Arqueología² puntualiza que en la basílica del anfiteatro de Tarraco han aparecido productos norteafricanos de vajilla de mesa, básicamente TS africana A-2 de las formas Lamboglia 3, y TS africana C, de la forma

Lamboglia 40, así como cerámica corintia de la forma Spitzer. El material más moderno pertenece a la TS africana D. 1, de las formas Lamboglia 51, Hayes 67 y 91. Las dos primeras formas se documentan en la primera mitad del siglo v; la forma Hayes 91 no aparece aunque es típica del siglo v, sobre todo las variantes A/B. También se recogieron en la basílica cerámicas comunes de procedencia norteafricana, fechadas en los siglos II y v, cazuelas de la forma Lamboglia 10-A, platos, tapaderas de plato de las formas Ostia I, 261, Ostia III, 332, Ostia I, 264, y Ostia IV, 59, así como cazoletas de la forma Ostia III, 364. Igualmente se hallaron ánforas procedentes del África Proconsular, de formas indeterminadas, y de Mauritania, formas Keay I-B, y orientales de la forma Ágora de Atenas M 273, que se fechan en el siglo III.

El suelo del interior de la Basílica proporcionó una fecha posterior al 450. El material recogido es muy escaso, entre el cual se encuentra un fondo de TS africana D, con decoración de ruedecilla, de la forma Hayes 91, y un fragmento de ánfora norteafricana de tipo vándalo, emparentado con las formas Keay LXI y LII, de fecha posterior a la ocupación vándala del norte de África¹⁰ y que se fecha en estas estratigrafías entre los años 440 y 450.

J. Blasco, V. Escrivá, A. Ribera y R. Soriano¹¹ señalan que en la ciudad bajoimperial de Valencia, en el Caner del Mar, abundaba la TS africana C, acompañada de alguna africana A/D y de un ánfora de la forma Keay I-B. Todo ello se data a mediados del siglo III o un poco más tarde. En el solar de La Almoina, en plena área monumental, se han encontrado ánforas de varios tipos, de procedencia africana (*sigillata* africana C) y orientales. En el área de la ciudad se ha encontrado abundante material fechado en el siglo IV, de TS africana D. La ciudad debió ser en este tiempo el principal núcleo urbano de la zona,

cuando Sagunto y Edeta entraban ya en decadencia. En la necrópolis de Boatella está atestiguada la TS africana de finales del siglo II o de comienzos del siguiente.

En la necrópolis del Portal de Russafa se ha recogido TS africana. La vida de esta necrópolis se centra en el siglo III. En el solar de La Almoina abunda la TS africana D, de las formas Hayes 59, 61 y 67. Un fragmento de TS africana D, Hayes 91, aparecido en una fosa de la necrópolis, pertenece al siglo V. En la primitiva basílica se han encontrado un fragmento de TS africana D de la forma Hayes 103 y el asa de un ánfora de aceite de procedencia oriental, de la forma Keay LIII. En el solar de Baró de Petrés, a 170 metros al este de La Almoina, se hallaron numerosos fragmentos de TS africana D, de las formas Hayes 99, 104, 105; ánforas de las formas Keay LIV, LXII, y sobre este conjunto fragmentos de TS africana D, de las formas Hayes 99, 104, 105, 107, 109, y ánforas Keay LXII, LXIII. En otros recintos funerarios también estaba presente la TS africana D de las formas Hayes 58, 59, 91, 99, 97 y 104, fechados a partir del siglo VI, y en otros tres enterramientos hay fragmentos de TS africana D de las formas Hayes 90, 94 y 99. En otras estructuras urbanas también se han hallado cerámicas de TS africana D de las formas Hayes 99, 104, 105 y 109, así como ánforas de las formas Keay LW, LXI-B, LXII, LXVIII.

P.-A. Février¹² ha hecho algunas observaciones sobre las cerámicas de los siglos IV y VII, que son importantes como punto de comparación con las cerámicas de procedencia africanas traídas a Hispania. Así, indica el autor, que la importancia de la cerámica africana de cocina en las excavaciones del Palatino y de Ostia decae a partir del siglo IV, y que en el mediodía de Galia durante los siglos IV y V la cerámica norteafricana (tipo *Late Roman C*) ejerce un papel secundario comparada con la cerámica estampada gris o roja; y que la llegada de los vándalos

al norte de África supuso una interrupción de las relaciones comerciales entre las orillas del Mediterráneo, desde Conimbriga a Roma, pasando por Marsella y Cerdeña. También señala este autor que en Cartago, Roma y Marsella, la llegada de ánforas orientales durante el siglo V aumentó de volumen desde el final del siglo V y a comienzos del siglo VI, antes de la conquista bizantina. La verdadera ruptura en el mediodía de Galia se observa al cesar las importaciones de ánforas procedentes del norte de África y del Oriente durante el siglo VII.

M. Orfila Pons y M. A. Cau Ontiveros¹³ han estudiado las cerámicas de la villa romana de Sa Mesquida, situada en la bahía de Santa Ponga (Calvià), en la isla de Mallorca, entre las cuales la presencia de cerámicas de procedencia africana es clara. Estas cerámicas son las siguientes: TS africana de las formas Hayes 50B, 59, 61A y B, 63, 67, 73, 78, 80A, 81, 91A, 91B y 91A/B

En Sa Mesquida se han identificado tres platos de la forma Hayes 50B, fechados entre los años 350-400. De la forma Hayes 59 / Lamboglia 51 se ha recogido un plato de paredes convexas exvasadas, con fondo plano, datado entre los años 320-400/420, documentado en la primera mitad del siglo V en Vila-romà (Tarragona) en el vertedero. En la cisterna se han identificado dos fragmentos de borde de esta misma forma.

Un plato de paredes convexas exvasadas, con fondo plano, se fecha entre los años 325-450. Es más antiguo que la variante Hayes 61A, de 325-400/425; mientras que la variante Hayes 61B se produce un poco después que la anterior (380-320) y perdura aproximadamente hasta el año 450.

La variante Hayes 61A se caracteriza por presentar un borde diferenciado vertical. Se han hallado cuatro piezas, y otras tantas de la forma Hayes 61B. De la forma Hayes 63 se ha identificado un solo ejemplar con dos acanaladuras externas debajo del labio.

Aparece también en la Vila-romà; se data entre los años 375-400.

La forma Hayes 67 es un plato de paredes convexas excavadas con borde diferenciado escalonado. Se fecha entre los años 360-470. Varios fragmentos de esta forma llevan una decoración estampada diferente: palmeta y un motivo circular; roseta; palmeta y cinco círculos concéntricos.

Cuatro fragmentos pertenecen a la forma Hayes 79 / Lamboglia 57B. Se trata de copas. En la cisterna de Sa Mesquida se ha encontrado una copa de la forma Hayes 78. En Cartago esta forma se fecha entre 360 y 440.

Dos fragmentos pertenecen a la forma Hayes 801. Esta forma está documentada a principios del siglo v, y en un contexto del 380-440. En Cartago se fecha entre los años 450-500. Es un bol de borde no diferenciado.

Un bol procedente de la cisterna es de la forma Hayes 81, la cual se data en Cartago entre los años 360-400, así como en la escombrera de la calle Vila-romà de Tarragona.

Dos ejemplares pertenecen a la forma Hayes 87. Se trata de un tipo de plato caracterizado por presentar un borde diferenciado de labio engrosado de sección triangular. En Sa Mesquida se fechan en la segunda mitad del siglo iv, y en la escombrera de Tarragona entre los años 440-450. Dos ejemplares pertenecen a la forma Hayes 91A, fechada desde la mitad del siglo iv hasta el 500. Se trata de un bol. Seis fragmentos son de la forma Hayes 91B, decorada con ruedecilla interior. Se fecha entre finales del siglo iv y comienzos del siglo v. El final de la producción debe fecharse en torno al 530.

Una tercera recogida en la cisterna pertenece al tipo Hayes IIA. La orla va decorada con motivos triangulares combinados con hojas acorazonadas y con una roseta. El disco está decorado

a base de racimos de uva y motivos cuadrangulares. Su fecha oscila entre los años 400-500 y procede del África Proconsular. Otros tres fragmentos de lucernas podrían pertenecer a esta forma Hayes II.

A las cerámicas orientales *Late Roman C Ware* pertenecen los siguientes fragmentos: una pieza de la forma Hayes 1A; cinco de la forma Hayes B, y cinco bases de la forma Hayes 1. Dos son platos datables en la primera mitad del siglo v.

En Sa Mesquida se ha identificado un fragmento de borde y pared, así como varias bases con pie atrofiado, una de las cuales presenta un motivo estampado, de la forma Hayes 2, fechada entre los años 370 y 450.

Son importantes las conclusiones de estos autores, que afectan al contenido de este trabajo. De un total de 259 piezas, 252 pertenecen a cerámica de vajilla, y 7 a lucernas. 198 ejemplares de vajillas son de material africano (55,153 por 100), y 119 gálico (33,148 por 100); 27 de material oriental (7,521 por 100), y dos de material hispano (0,557 por 100).

En lo referente a la TS africana, salvo 20 piezas, el volumen mayor de la TS africana D lo integran 177 piezas. La forma más representada es la Hayes 61, con 30 piezas identificadas; la forma Hayes 99, y la forma Hayes 50B; en tercer lugar las piezas con forma Hayes 59, 80, 87A, y las formas Hayes 63, 78 y 81, con un solo ejemplar. Se observa la ausencia de las formas típicas del siglo vi y la presencia de formas datadas a partir de la primera mitad del siglo v. Estos datos indican los años de auge del comercio africano de cerámicas llegadas a este punto de Mallorca. En el vertedero de la calle Vila-romà de Tarragona, en un contexto datado por la TSA entre los años 440-450, el repertorio es muy similar al de Sa Mesquida. Aquí están presentes algunas formas Hayes 87B, 94 y 99, que no aparecen en Sa Mesquida. Este conjunto parece algo anterior al de Vila-

romà, pero no anterior al segundo cuarto del siglo v. La decoración de la TSA D aparecida en Sa Mesquida y en Vila-romà pertenecen a los estilos A(II), fechado entre los años 350 y 420; y A(III), datado entre los años 410-470. Ni un solo motivo decorativo es típico del estilo E (480-600) o del de transición, A(III) (450-480), confirmando la datación en la primera mitad del siglo v.

Del material oriental, once piezas pertenecen a la forma Hayes 1; cuatro a la Hayes 2, propias de la primera mitad del siglo v. En cambio, la forma Hayes 3 está ausente. Es el único conjunto del Mediterráneo occidental con formas *Late Roman E Ware*.

En conclusión, el conjunto de cerámicas finas de la cisterna Sa Mesquida está dominado por la presencia de material africano (55,123 por 100), con formas de la primera mitad del siglo v. El material gálico, representado por lucentes y DSP, asciende a un 33,148 por 100. La TS hispana está, pues, escasamente representada (0,557 por 100).

El conjunto de Sa Mesquida es muy semejante a otros fechados en la primera mitad del siglo v, como el citado vertedero de la calle Vila-romà de Tarragona. Este yacimiento presenta una cierta importancia por la presencia de cerámicas gálicas. Se detecta en esta fecha (la primera mitad del siglo v) una actividad comercial importante con el África Proconsular. El mercado estaba copado por los productos africanos y no por los hispanos. La casi ausencia de TSH la explican estos autores por la lejanía de los alfares, situados en la Meseta y en el valle del Duero. Los contactos comerciales con la Galia parecen ser intensos en estos momentos. El influjo gálico fue progresivamente aumentado y en la primera mitad del siglo vi, en la basílica de Es Cap des Port C Fornells, Menorca, fue superior al africano¹⁴.

Se detecta una importancia grande de cerámicas orientales (7,521 por 100). Para esta fecha ya se documentan comerciantes orientales en Occidente¹⁵ y la llegada de comunidades monásticas¹⁶. Ciertas basílicas de las Baleares parecen seguir modelos de Oriente¹⁷. Estos autores recuerdan la presencia de la hispana Egeria en Oriente¹⁸ y de Avito de Braga en Jerusalén; además de Orosio, que trajo el cuerpo de Esteban protomártir.

El viaje desde Baleares hasta el África Proconsular estaba favorecido por los vientos. La correspondencia de Consencio¹⁹ prueba estas relaciones. M. Orfila Pons y M. A. Cau Ontiveros recuerdan que las cartas de Consencio a Agustín mencionan diez viajes en el eje Baleares-norte de África entre los años 410 y 420, y seis viajes entre la Narbonense y Tarragona-Baleares, según la correspondencia de Frontón de Tarragona y Patrocles de Arlés entre los años 418-420. Estos datos se refieren a Menorca, pero se pueden aplicar a todas las Islas Baleares.

D. Cerdà²⁰ ha estudiado Pollentia en el siglo III. Indica al comienzo de su estudio que el raid germano destruyó las ciudades de Emporiae, Baetulo, Barcino y Tarraco. En Mallorca fue destruida Pollentia entre 260-280. La ciudad fue fortificada después. Los tesoros de monedas indican un gran pánico de sus habitantes, y el área de la ciudad se redujo bastante, según M. Tarradell.

Entre el material hallado se encuentran un cuello de cerámica de posible origen africano, encontrado en una taberna de la Casa de los Tesoros. Una segunda pieza, de procedencia africana, de la llamada «africana picola». Una tercera es también de origen africano, II-A. Dos naves hundidas, del tercer cuarto del siglo III, transportaban material importante para el contenido de este trabajo. Las ánforas africanas tipo II se documentan en Pollentia en un porcentaje muy grande. Las relaciones de las islas con el norte de África fueron intensas a partir de finales del

siglo II. Las ánforas africanas II son numerosas en la nave Cabrera 1.B.

En el archipiélago balear abundan las estampillas de las ánforas africanas II. En Son Piris, Felanitx, un fragmento de ánfora africana del tipo II-C llevaba una estampilla C.LN./LUC: C(olonia) I(ulia) N(eapolis). Esta estampilla se fecha en torno al 365. Ánforas africanas II-D procedentes de la nave Cabrera 1-A, llegaron de la Colonia Leptis, como indican las estampillas en dos casos. Estas ánforas transportaban pescado.

Una tercera ánfora africana II-D, de Cabrera 1-A lleva grabadas las tres primeras letras del nombre del *officinator* después del de Colonia Leptis. Una ánfora africana II-D, procedente de Sant Jordi, al sur de Mallorca, lleva igualmente la estampilla de *Leptis*. De esta misma colonia africana procede un cuello de ánfora tipo II-D con las estampillas AUC. Otro ejemplar del tipo II-D, de Cabrera 1-A, lleva la estampilla AUX.

En Cabrera 1-A, se halló una estampilla de un ánfora africana II-B con la inscripción AE LEOR/ASVL y una segunda con MAVI/ASVL. Otra ánfora africana II-D llevaba la estampilla A que podía completarse ASUL.

Las estampillas TOP también están representadas. En el naufragio Cabrera 1-A tan solo se ha encontrado un ánfora africana II-D con la estampilla TOP/MAP. No se ha podido interpretar la estampilla TOP. Otras inscripciones paralelas se documentan sobre una pieza africana I-B, una sobre II-B y otra sobre II-D. En otro cuello de ánfora africana II-D, procedente de Porto Pi, en la estampilla se lee TOP/HLV.

De la serie Hadrumetum, en el naufragio Cabrera 1-A, tan solo se ha recogido un ánfora africana II-D, con la estampilla FAN FORT/COL HADR. Las letras FAN FORT corresponden al nombre del *officinator*, bien conocido.

Mommsen propone la primera lectura como FAN(NIUS) FORT(UNATUS). Este nombre aparece en la catacumba del Buen Pastor de Hadrumetum, y en Ostia se ha recogido la estampilla C HADR/M.F. FORT. En este caso la letra M, según D. Cerdà, es el *praenomen* M(arcus), de FANNIVS FORTVNATVS, COL(OLNIA) HADR(UMETUM). Las ánforas olivaderas Dressel 20, que transportaba el navío de Cabrera 1-A, son típicas del siglo III. Las dos naves de Cabrera podían llevar aceite de la Bética a Roma, y se hundieron posiblemente por efecto de un temporal. De las 970 monedas recogidas en el naufragio de Cabrera 1-A, las seis piezas más recientes son de tiempos de Valeriano (253-259). En Pollentia las monedas procedentes de talleres orientales son claras, pero en porcentajes relativamente bajos: 4,28 por 100 de Constantinopla, 2,55 por 100 de Tesalónica, 2,18 por 100 de Cícico y 1,11 por 100 de la ceca de Cartago en época vándala. Por otra parte, conviene recordar que en Pollentia y en Cartago aparecen grupos homogéneos de horizontes, con coincidencias numismáticas y ceramológicas que se pueden situar durante el reinado de Justiniano.

J. C. de Nicolás i Mascaró²¹ señala la presencia de gran cantidad de *sigillatae* claras norteafricanas recogidas en el entorno del monumento de Engolidor, en la isla de Menorca, al igual que en Son Ermita, fechadas entre los años siglos IV y VI; en Algaiairens (Ciudadela); en Son Olivar de Baix (también en Ciudadela), y en Ses Coves Noves (Es Mercadal), fechables entre los siglos IV y VI.

Según M. C. Rita²² en el yacimiento de Sanitjà (Menorca) han aparecido ocho ejemplares fragmentados de ánforas africanas que pertenecen a las formas Keay LXIIA / Beltrán 59, fechadas desde la mitad del siglo V al final del VI. También hay formas Keay XXIV, datables desde mediados del siglo IV hasta

mediados del siglo siguiente; Keay LX / Beltrán 59, de finales del siglo v y principios del siglo vi; Keay XXIV, de finales del siglo iv y de mediados del siglo v; Keay LXIC, cuya presencia se prolonga hasta el siglo vi.

Este mismo yacimiento ha proporcionado fragmentos de otras cinco ánforas que corresponden a las formas Keay VII / Beltrán 56. En la Cala'n Forcat (Ciudadela) un cargamento estaba compuesto por ánforas tipo Dressel 20 procedentes de la costa bética, de la africana y de la Bizacena, lo que indica que un mismo barco recogía productos de varios puntos del Mediterráneo, lo que se documenta también en el yacimiento de Sanitjà. La mayoría de las estampillas aluden a las Colonias de Hadrumetum y Leptis Minor. La mayor parte de los autores se inclinan a creer que transportaban aceite de la Bizacena, si bien estas tesis son muy discutidas.

En el yacimiento arqueológico de Sanitjà han aparecido también dos ánforas o cántaros, que corresponden a la forma Keay LIII / Beltrán 83, que proceden quizás del norte de Siria, fechadas, según el investigador inglés Keay, entre finales del siglo v y finales del siglo vi, aunque en algunos lugares la cronología se extiende hasta mediados del siglo vii. El revestimiento interior de las ánforas de Gaza (tipo Keay LIV, *Late Roman Amphorae* 4) prueba que transportaban vino.

En Menorca han aparecido tres ejemplares de la forma Keay LIII / LR en sendos yacimientos submarinos, en Favaritx, al norte de la isla, y en Cales Coves, al sur, ambos fechados a principios del siglo vi; y un tercero en el puerto de Mahón. Se supone que proceden del mundo bizantino y no está claro si llegan junto a las ánforas africanas o en momentos diferentes.

En Cap de Port de Fornells y en Sanitjà acaban asociados a la misma función. Otras ánforas importadas del Mediterráneo oriental han aparecido en Menorca; en las islas del Aire.

También se encuentran en Cataluña, de la forma Keay XII.

R. Jàrrega y J. F. Clariana Ros²³ han examinado las importaciones de cerámicas chipriotas y egipcias tardorromanas en la comarca del Maresme. La *terra sigillata* chipriota ha aparecido en Can Modolell, de la forma Hayes 2 (de *sigillata* chipriota), de la segunda mitad del siglo v, y en Iluro.

Un pequeño plato de *sigillata* egipcia B se ha recogido en el Carrer de les Espenyas. Se fecha hacia el siglo v. Una pieza de las mismas características que aquella de Can Modolell se halló en Pollentia. De Alicante proceden cinco fragmentos de la forma 2 de la *sigillata* chipriota.

Un fragmento de *sigillata* chipriota se recogió en Cartagena, en la plaza de los Reyes Magos. Se trata de la forma Hayes 2. En Mataró, plaza Gran, un fragmento de *sigillata* chipriota de la forma Hayes 9B, que se fecha entre los años 580/600 hasta finales del siglo vii. En Alicante se han descubierto fragmentos de la forma Hayes 9; uno es de la variante Hayes 9A (550-600), y otro de la forma Hayes 9B.

Es interesante señalar esta presencia de la *sigillata* chipriota en la costa hispana. Igualmente, es significativa la presencia de cerámica egipcia, cuyo centro de producción, y el punto de origen de su distribución, es El Fayum. Debió llegar a través del puerto de Alejandría.

El Taller Escuela de Arqueología²⁴ ha publicado el depósito del *forum* provincial de Tarraco. No se ha podido determinar si se trata de un vertedero del *hortus* de una *domus* o si pertenecía al antiguo foro provincial, que en el siglo iv era un área de habitación. El material recuperado era material de desecho. El 87,58 por 100 son fragmentos de cerámica de mesa o de cocina o bien recipientes destinados a la comercialización de productos. Un 5,76 por 100 eran vidrios y un 0,20 por 100, objetos de metal, huesos y monedas. Estos objetos reflejan la sociedad de

una manera parcial, pues otros objetos de plata o de bronce, así como las monedas de oro, no están representados. Algunas ánforas africanas reutilizadas: tras su primer uso eran utilizadas para contener las cenizas de los difuntos pobres. En Tarragona, en la necrópolis paleocristiana y en Parc de la Ciutat, aparecen numerosas ánforas africanas. Las piezas de cuero y de tejido se han perdido. Los colaboradores del Taller Escuela de Arqueología recuerdan a este respecto los versos de Prudencio en su *De opusculis suis*, 118-119.

Recuerdan los autores de este importante trabajo que los restos de huesos de animales —de ganado bovino, ovino, caprino y suidos—, de salazones y de manjares permiten conocer los productos alimenticios de la sociedad tarraconense en el siglo v. Otros productos, como los cereales, las verduras o las frutas, no están representados, como parece lógico. Los restos alimenticios de los banquetes fúnebres de las necrópolis de Tarraco son buenos indicadores del tipo de dieta²⁵. El vertedero del *forum* no permite conocer bien a qué estado social corresponden los restos; tampoco es posible asegurar que corresponda a un grupo homogéneo o a una masa urbana variada, de funcionarios, comerciantes, artesanos, clérigos, etc.

Este vertedero se fecha entre los años 440 y 450, según se deduce de la cronología de las ánforas africanas estudiadas, de la cerámica de mesa, de las lucernas y de las monedas.

Las ánforas y vajillas africanas típicas de la primera mitad del siglo v y ciertas formas que comienzan a aparecer en torno al 440 y se generalizaron durante la segunda mitad del siglo v, están poco representadas. Concretamente los platos Hayes 87B y los Hayes 99, que comienzan a documentarse en el segundo cuarto del siglo v, así como algunos recipientes anfóricos de procedencia africana clasificados como «ánforas de tipo vándalo», que pertenecen a los tipos Keay LXI, LXII, tienen que

aparecer después del 439, fecha de la ocupación vándala del norte de África. La ausencia de ciertas formas y motivos de la TS africana D, así como la ausencia de la *Late Roman C* impiden bajar la cronología hasta la segunda mitad del siglo v. Faltan las lucernas de tipo clásico, Atlante X, numerosas en las estratigrafías posteriores al 425. Entre las monedas predomina la majoriana, y se da una relativa ausencia de la AE-4 característica del siglo v.

El total de las piezas cerámicas de mesa es 283. El 76,33 por 100 de esta cerámica es TS africana D, procedente del África Proconsular. De esta cifra, un 1,06 por 100 (de TS africana C3) llegó de la parte central del actual territorio de Túnez. Básicamente están representadas las formas Hayes 59, 53B, 61, 63, 73, 76, 87, 80, 81, 91, 94, 199. El 74 por 100 está integrado por platos de la forma Hayes 61 y cuencos de la forma Hayes 91. La decoración de estas piezas pertenecen a los estilos decorativos de Hayes A(II) y A(III), que son motivos geométricos y vegetales, y un único motivo animal: el delfín.

Como punto de comparación cabe recordar que solo el 17,32 por 100 de la cerámica de mesa procede de la Galia. Un 12,75 por 100 es TS gris estampada de la forma Rigoir 1, 3, 6, 9, 18 y 26, con motivos estampados exclusivamente geométricos o vegetales. El 4,60 por 100 restante es TS lucente, de las formas Lamboglia 1/3 y 2/37, ambas decoradas con ruedecilla. El 5,30 por 100 de la cerámica de mesa analizada son cerámicas hispanas del valle del Ebro y del área de la Meseta, TS hispana tardía, representada casi exclusivamente por la forma Drg 37 tardía con decoración de grandes círculos.

El 1,05 por 100 de la vajilla está formada por cuencos de cerámica vidriada bajoimperial, dos piezas indeterminadas son de imitación de TS africana D.

De todos estos datos deducen los autores del Taller, y ello

queda confirmado por los datos de los ya citados yacimientos de la costa ibérica y las Islas Baleares, que los productos norteafricanos de vajilla cerámica eran los principales abastecedores del mercado de Tarraco. Los autores del Taller comparan la presencia de cerámicas norteafricanas con las aparecidas en otros yacimientos de fuera de Hispania. Así, en el templo de la Magna Mater en Roma, en un espacio cronológicamente muy parecido al yacimiento de la calle Vila-romà, la TS africana representa el 91 por 100 de la cerámica fina recuperada, porcentaje idéntico al de la *Schola Praeconum* de Roma. En Turrus Libisonis, en Cerdeña, en un estrato fechado en la primera mitad del siglo V, las cerámicas africanas suman el 70 por 100, cifra muy semejante a la que proporciona Vila-romà. La diferencia estriba en que en estos yacimientos romanos, la cerámica gálica solo es un 1 por 100 del total de las cerámicas finas, y en Vila-romà constituyen el 17,32 por 100.

El mercado de cerámicas finas de mesa se surte en cantidad bastante más baja de los talleres del valle del Ebro. La falta del tipo *Late Roman C* en Vila-romà la explican los autores de este trabajo del Taller no por la inexistencia de relaciones comerciales con la *Pars Orientis* y concretamente con Pérgamo, ya que las ánforas y las monedas de procedencia oriental están bien documentadas en el vertedero de Vila-romà. La presencia de *Late Roman C* es fuerte en estratos posteriores al 450, como en las excavaciones de la Antigua Audiencia, o en el solar del Colegio Oficial de Arquitectos, así como en el Anfiteatro. Los colaboradores del Taller explican la ausencia de *Late Roman C* por unas razones cronológicas para la comercialización de esta cerámica en Hispania, comercialización que hay que fechar en la segunda mitad del siglo V y durante todo el siglo VI.

Se observa la presencia de formas abiertas, como los platos. Algunas de estas piezas van decoradas al exterior con la técnica

del estampifiado (TS africana) o la del espatulado (TS africana), con motivos geométricos o vegetales, y solo dos ejemplares de TS africana D con un delfín estampado.

En el vertedero de Vila-romà se han recogido doce lucernas, de las cuales la mitad aproximadamente procede del norte de África Proconsular, de la forma Atlante VIII; una de la Tripolitania, de la forma Atlante XV, y una es de forma difícilmente clasificable. El resto son imitaciones, mayoritariamente de la forma Atlante VIII de la TSA que podrían ser una producción local.

El 16,6 por 100 de la cerámica común es de procedencia africana. Son tapaderas de platos, de las formas Ostia I, IV; cazuelas de las formas Ostia III y IV, y ollas. Al contrario, la cerámica común de procedencia indeterminada representa el 31,3 por 100.

Un 25,5 por 100 de las ánforas llegaron de la *Pars Orientis*. Pertenecen a las formas Keay LIII, LIV, LIVbis, LXV; y al tipo Ágora de Atenas M-273, el 24,5 por 100.

Las ánforas africanas son de las formas Keay III, IV, VI, VIII, XI, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXXIII, XXXV, XXXVI, XLI, LVII, LIX, LXI y LXII.

Estos datos son muy importantes, pues denotan que entre los años 440-450 Tarragona mantenía, aproximadamente, el mismo comercio del aceite (la mayoría de los autores suponen que estas ánforas transportaban aceite) con el Oriente y con el norte de África. En cambio, solo un 5,25 por 100 de ánforas son de la Tarraconense, de la forma Keay LXVIII, y un 19,75 por 100 de procedencia indeterminada. A Tarraco llegaba el aceite africano y también el que se producía en el sur de Hispania, así como salazones y conservas de pescado, como lo indica la presencia de espinas de *sardina pilchardius* en un ánfora africana de tipo Keay XXVI.

Piensen los estudiosos del Taller de Arqueología que algunas ánforas estaban destinadas a la comercialización de salazones, ya que una factoría del Bajo Imperio trabajaba en Rosas. Ausonio menciona la *muria barcinonensis* y la comercialización del aceite, pues le pide a su discípulo Paulino que le haga un envío del mismo. En Villauba ha aparecido una prensa de aceite.

Algunas ánforas africanas, todas del tipo Keay XXIV, presentan unos criptogramas *ante cocturam*, con carácter apotropaico y profiláctico.

Las conclusiones que sacan los estudiosos del Taller de este trabajo publicado sobre las cerámicas son importantes. Tarraco es una ciudad receptora, no solo de productos, sino también de otros aspectos más genéricos de tipo cultural, ideológico y político, a veces difíciles de precisar mediante el análisis del material arqueológico. Es difícil de aceptar que a Tarraco llegaran únicamente productos comerciales y que no llegaran influjos culturales o religiosos. Recuerdan los autores que los productos suntuarios proceden de las *officinae* del Oriente, como el Disco de Teodosio²⁶. No hay que olvidar al clan hispano de la corte de Teodosio I, que intervino en la administración del Oriente²⁷.

Tarraco mantuvo en el segundo cuarto del siglo IV relaciones comerciales con el norte de África, Asia Menor, las islas del Egeo, Siria, Palestina, el Adriático, el sur de Galia y el sur y centro del valle del Ebro en Hispania. Los lazos comerciales de mayor relevancia se establecieron con África (norte y centro de Túnez) y con la Tripolitania. El 76,33 por 100 de la vajilla de mesa, el 57,9 por 100 de las lucernas, el 16,6 por 100 de la cerámica común y el 24,5 por 100 de las ánforas proceden de África. Estos datos se confirman por la presencia de sarcófagos de talleres africanos en Tarraco a finales del siglo IV y en la primera mitad del siglo V. Hispania era visitada igualmente por

comerciantes orientales²⁸. Su presencia queda bien confirmada en Vila-romà, donde el 25 por 100 de las ánforas proceden de Antioquía, Gaza, Asia Menor e islas del Egeo. Las monedas halladas proceden de cecas de Antioquía, Constantinopla y Nicomedia. Recuerdan los investigadores del Taller que Salviano de Marsella (400-468) menciona a *negotiatores* sirios en todas las ciudades del sur de Galia, que son probablemente comerciantes, como Aurelius Aeliodoros, de Tarso, o los Nectari de Pitermon de El Fayum, enterrados en Tarraco. Melania la Joven, que acabó sus años en Palestina, tenía posesiones en Tarragona. Los *eulogia* procedentes del santuario de San Menas (Egipto) que han sido encontrados en Ampurias son prueba de estas relaciones entre Oriente y la costa catalana. La ideología monástica y ascética de la Antigüedad Tardía vino del Oriente, como lo indican las cartas de Consentius descubiertas últimamente referidas al priscilianismo, que arraigó por estas tierras²⁹.

A estos datos sobre las relaciones entre Oriente y Occidente citados por los autores del Taller es posible añadir varios otros, como la presencia de mosaicos en Hispania con motivos orientales, que posiblemente llegaron del Oriente por los *copy-books* de los artistas musivarios³⁰. Oriental era sin duda el artista que fabricó las joyas de Elche en torno al 400³¹. Orientales o de influjo oriental son los sarcófagos procedentes de Oriente hallados en Hispania³² o los monjes del Oriente que colonizaron la región riojana³³. Tarraco era una sede metropolitana, al menos desde 418/419, según la correspondencia de Consentius. En el siglo anterior Himero, obispo de Tarraco, se dirigió al obispo de Roma, Dámaso, para consultarle puntos importantes de la disciplina eclesiástica. Le contestó su sucesor. Tarraco era una de las ciudades más importantes de Hispania, como lo indica el hecho de que en Tarraco residiera Maximus, *Augustus diocesis Hispaniarum* en

De Tarraco a Roma había cuatro días de navegación a comienzos de la época imperial. La presencia de la cerámica gálica en Tarraco, que asciende a un 17,32 por 100, denota unas relaciones importantes entre Tarraco y la Narbonense. Gerontius, que en el año 409 se levantó contra Constantino III, quien a su vez se levantó contra Honorio, quería controlar Tarraco con vistas a ocupar Arlés. Tarraco también mantenía relaciones con la Bética, como lo indican las ánforas. Los contactos debían ser preferentemente por mar. Las cartas de Consentius prueban unas relaciones con Osca, Ilerda y Tarraco. Siete obispos de la Tarraconense asisten al concilio celebrado en 418/419. La cronología del vertedero del *forum* coincide *grosso modo* con la revuelta bagáudica. A pesar de ello, Tarraco mantuvo su importancia comercial y cultural. El puerto tenía contactos con todo el Mediterráneo. Algunas monedas de Tarraco, del período 346-350, proceden del taller de Cícico; en el año 350-361, el 4,29 por 100 llega de la ceca de Constantinopla. Se incorporan en este período las cecas de Cícico, Siscia, Heraclea o Tesalónica, no presentes antes. Entre los años 378-408 hay una fuerte representación de cecas orientales, entre las que destacan las de Antioquía y Constantinopla. Este mismo fenómeno se detecta en Tarifa, Conimbriga y Garciez. Este hecho está, sin duda, en relación con el comercio con Oriente, que aumenta a lo largo de todo el siglo, mientras que los productos occidentales descienden. Este comercio motivó una revitalización de la economía, fenómeno que se percibe también en Clunia y en Barcelona, pero no en otras ciudades. La economía de Tarragona aumenta en el tercer cuarto del siglo v. En el *forum* provincial las monedas más modernas son acuñaciones de Honorio (393-395). Las cecas orientales están representadas por dos de Constantinopla, dos de Antioquía y dos de Numidia.

J. A. Remolà³⁴ ha estudiado las ánforas de la Tarda Antigüedad en Tarraco. Son muy importantes las conclusiones a las que llega el autor, que pueden sintetizarse como sigue. Señala, al comienzo de su estudio, que los decenios centrales del siglo v, en el caso de Tarraco, se caracterizan por un predominio de la cerámica importada, principalmente ánforas, frente a las producciones locales o regionales. Este fenómeno lo explica J. A. Remolà de distintas maneras: por una mayor actividad del puerto, tesis hacia la que se inclina claramente el autor, relacionada con el papel geopolítico de Tarraco como capital del único territorio hispánico controlado por Roma, o por ser un instrumento en las necesidades de la ciudad y de su área de influencia, con un aumento de la demanda en las mismas zonas de producción, acompañado de una pérdida del carácter central de la ciudad. La mayor disponibilidad de bienes de consumo se plasma en un mayor acceso a los bienes de importación. A este respecto recuerda J. A. Remolà lo escrito por Keay en 1987: «entre principios del siglo iv y mediados del v d.C. existe una importación a gran escala a las ciudades costeras, de aceite africano y bético, y en menor grado de vino del Mediterráneo oriental. Esto viene emparejado con la autosuficiencia de las *villae* y a su creciente aislamiento de los mercados urbanos». J. A. Remolà matiza esta afirmación, ya que esta ruptura entre la ciudad y su territorio no se refleja con claridad en la documentación arqueológica. La mayoría de las *villae* de los alrededores de Tarraco se encuentran activas en los siglos iv y v, y reciben productos importados, que indican una continuidad de los intercambios entre la ciudad y su territorio.

Para el siglo v el autor propone la siguiente estadística dentro de los escasos y poco aptos depósitos del siglo iv. Predomina la cerámica común, 68 por 100, de procedencia local o regional, mientras que el 85 por 100 de la misma llega desde África. La

situación es más uniforme en las cerámicas africanas, 10 por 100-14 por 100, con claro predominio de las cerámicas africanas sobre las gálicas. Las ánforas son de origen occidental en gran parte, 85 por 100-82 por 100, con claro predominio del área africana, 64 por 100-74 por 100, en relación con el componente sudhispánico, 18 por 100-36 por 100, y a gran distancia del itálico, 7 por 100. Las ánforas llegadas del Oriente son muy escasas, en torno al 4 por 100. Tipológicamente predominan las formas norteafricanas I y II, mauritana, Keay LB y subhispánicas 16 y 23.

CERÁMICA FINA

ÁNFORAS

TSA C, Hayes 41, 451, 48, 49, 50A y 70

TSA D, Hayes 58B, 59, 61, 67 y 91A/B

DSP, Rigoir 3

TS Lucente, Lamboglia 2/37, 1/3 y 14

TSH tardía, Drag. 37 tardía

Norteafricanas, Africana I y II

Mauritana, Keay IB

Tripolitanas, II y III

Hispánicas, Keay 16 t 23 y Beltrán 68

Itálica. Ánfora de Empoli oriental. Ágora de Atenas F 65-66

En el depósito de las calles Pere Martell, Eivissa y Mallorca, fechado a finales del siglo IV e inicios del siglo V, predominan, dentro de las ánforas occidentales, las hispánicas, con un 62 por 100 del total. El resto son ánforas africanas, 38 por 100. Las ánforas orientales llegan al 6 por 100. Junto a los tipos del siglo IV se documenta la presencia de las formas africanas (Keay 25B, C y P. 27 y 35) y sudhispánicas (Keay 13A y C-D, 16B-C, 19A-B y 23), que se generalizan a partir de la segunda mitad del siglo IV.

CERÁMICA FINA

ÁNFORAS

TSA C, Lamboglia 40bis

TSA D, Hayes sim. 58B, 9, 67, 73, 76

Norteafricanas, Africana I y II, Keay 25B, C, P y ¿Y?, 26F, 27, 35

¿Tripolitana?, Keay 24

y 91A/B
 DSP, Rigoir 15A
 TS Lucente, Lamboglia 3
 TSH tardía, Drag. 37 tardía

Hispánicas, Beltrán 68, Keay 13A, 13C-D, 19A-B, 16B-C, 23 y 68/91
 Itálica, Ánfora de Empoli
 Orientales, Ágora de Atenas F65-66/LRA 3, Keay 12 y LRA 4

Piensa J. A. Remolà que, desde finales del siglo IV e inicios del siglo V, Tarraco muestra una gran actividad constructora en la parte alta y en los alrededores del puerto, y muestra una densa ocupación en la zona baja de la ciudad. La capitalidad de Tarraco de la única zona en Hispania bajo control de Roma, ya señalada, ocasionó una gran actividad portuaria, que, según este autor, debió durar los decenios centrales del siglo V. La mayoría de la documentación procede de los vertederos de la parte alta de la ciudad.

J. A. Remolà, aunque no excluye la vinculación de estos vertederos con la población, se inclina a relacionarlos con los nuevos grupos de poder (eclesiástico y civil), que transforma la parte alta de la ciudad. La basílica y el complejo episcopal ocuparían la terraza superior. Las sedes del poder civil y militar de la ciudad y de la provincia se asentarían en la plaza, que tendría, al menos en parte, un carácter público. J. A. Remolà traza el siguiente cuadro de las cerámicas de mediados del siglo V.

CERÁMICA FINA

TSA D, Hayes 50, 53B, 58, 59.9, 60, 61A-B, 62, 63, 64, 65.1, 67, 73, 76, 79, 80A-B, 71A-B, 91A-B, 61B/87A, Waagé 9.831
 LR C, Hayes 3
 TSA C, Hayes 50, 84
 DSP, Rigoir 1, 2, 3, 4, 6, 8, 9, 15, 18, 24, 26, 29, 35
 TS Lucente, Lamb. 1/3, 3/37
 TS tardía, Drag. 37 tardía, VLR 3.15
 Medios del siglo V

ÁNFORAS

Norteafricanas, Keay sim. 3A y B, 6, ¿7?, ¿8?, 25B, 25C, 25G, 25P, 25Y, 26F, 27, 35A, 35B, 36, 41, 59, 77, ¿85?
 Mauritana, ¿Keay? ¿IB?
 ¿Tripolitana?, Keay 24
 Hispánicas, Keay 13A, 13C-D, 16B-C, 19A-B, 19C, 21, 23, 68/91 y 78
 Itálicas, Keay 52 y ¿ánfora de Empoli?
 Orientales, LRA 1 (Kellia 169), ¿2?, 3, 4A y Ágora de Atenas A, G, H, C, E, F y K

Se observa una notable presencia de productos de importación (vajilla fina y ánforas) respecto a la cerámica de origen local y regional.

En los decenios centrales del siglo v predominan las ánforas occidentales (africanas e hispanas) sobre las orientales.

En el siglo v y, en general, durante toda la Antigüedad Tardía, los intercambios son principalmente con el norte de África.

Los tipos norteafricanos característicos del siglo v son los contenedores pequeños (Keay 26F), medianos (Keay 25 y 27) y de grandes dimensiones (Keay 35, seguidos a cierta distancia por los tipos 36 y 41). Se observa la ausencia del tipo mauritano Keay 1B, y una hipotética forma Keay 24, que J. A. Remolà cree de origen tripolitano. El porcentaje de las ánforas africanas e hispanas, en el Antic Hospital de Santa Tecla y en Vila-romà 2, es del 42 por 100 y el 59 por 100, respectivamente, y los procedentes del extremo meridional, Bética y Lusitania, suman el 84 por 100 y el 88 por 100 del total de las ánforas hispánicas. El resto de las ánforas de producción hispana son, probablemente, de origen tarraconense (Keay, 68/91). Algunas ánforas son de procedencia itálica. Las orientales proceden principalmente de Chipre, de Antioquía y de Palestina. Los tipos más frecuentes son LRA 1 y 4. Hacen su aparición en Tarraco a partir de finales del siglo iv y comienzos del siglo siguiente. A mediados del siglo v, según J. A. Remolà, se observan comportamientos dispares entre los vertederos de Vila-romà y del Antic Hospital de Santa Tecla. En el primero prevalecen las ánforas originarias de Palestina (LRA 4A, 61 por 100 del total de ánforas orientales), mientras que en el segundo dominan las ánforas de Antioquía y de Chipre (LRA 1-Kellia 169, 72 por 100). Esta diferencia, según este autor, muestra la diversidad de consumo, que se observa en un mismo centro

urbano en función de la actividad y del nivel adquisitivo.

El componente oriental se completa con las ánforas procedentes del Egeo y de Asia Menor. En el siglo ^v se difundía bien el tipo LRA 3, que ya aparece en Occidente en el Alto Imperio. Durante el siglo ^{vi} este tipo desaparece: el área del Egeo envió el tipo Ágora de Atenas M-273, contenedor típico del siglo ^v, que perduró durante gran parte del siglo ^{vi}. Esta situación en la segunda mitad del siglo ^v no varió sensiblemente. Se aprecia una progresiva reducción del porcentaje de ánforas respecto a las otras cerámicas, tendencia que se consolida en el siglo ^{vi}.

CERÁMICA FINA

TSA D, Hayes 12/110, 67, 76, 79, ¿80A?, 81, 86,
80B/99, 87A-B, 91A-C, 99, 102, Atlante XL. 9, XL.1-
2 y LIII. 2, Fulford 35
TSA C, Hayes 84, 86
TSH tardía, Drag. 37 tardía
DSP, Rigoir I, 3, 6B, 18, 30
LR C, Hayes 3C
Finales del siglo V

ÁNFORAS

Norteafricanas, Keay ¿25B?, ¿25G?, ¿25P?,
¿27?, 35A, 35B, ¿39?, 41, 55A, ¿56B?, 57B,
¿59?, ¿85?, 62Q y 62A

Hispánicas, Keay 13A, 13B-C, 19A-B, 21,
23 y ¿69/01?

¿Tripolitana?, ¿Keay 24? Itálica, Keay 52
Orientales, LRA 1 (Kellia 169), 1 (¿Kellia
164?) 4A, ¿4B?, ¿57?, ¿Ágora de Atenas M-
273?

Tipos tardíos A, C, E, G, H y K

En Emporiae predominan en la primera mitad del siglo ^v las ánforas occidentales, de las que cerca del 93 por 100 son de origen africano. La presencia de productos orientales es del 31 por 100, y de procedencia indeterminada el 20 por 100.

Una de las características de la cerámica de Tarraco, a mediados del siglo ^v, es la presencia de ánforas subhispánicas. Una ruta unía Tarraco con el sur de Hispania, por la cual viajaban los productos africanos. A partir de la primera mitad del siglo ^{vi} desaparecen las ánforas subhispánicas, lo que parece indicar la existencia de una ruta que conectaba Tarraco con el

norte de África a través de las Baleares. Las ánforas de probable origen baleárico (Keay 79) solo aparecen en grupos significativos en el siglo VI.

A partir del siglo V decaen las importaciones, pero se desconoce si este hecho está en relación con el traslado de la corte visigoda a Toledo. En esta época las evidencias arqueológicas son pocas.

Para el siglo V el único depósito significativo es el de la Audiencia/2. La presencia anfórica es sensiblemente más baja, 9 por 100, respecto a mediados del siglo V. La cerámica fina está representada por un 25 por 100 y la cerámica común por un 66 por 100.

CERÁMICA FINA

TSA D, Hayes 12/110, 88, 91C, 93,
94, 97, 99, 104A-B
Siglo VI

ÁNFORAS

Norteafricanas, ¿35B?, 55, 56, 57, ¿61?, 62A, 62Q, ¿63?,
¿64?, ¿77?, ¿85?
Hispánicas, sim. Keay ¿13C-D?, ¿19?
¿Baleárica?, Keay 79
Itálica, Keay 52
Orientales, LRA I (Kellia 164), 2, 3, 4B, ¿4C?, 5, 6,
¿Tipo de la cisterna de Samos?
Tipos tardíos B y ¿E?

Se observa, según J. A. Remolà, un aparente retorno a la situación del siglo IV, debido, quizás, a la pérdida de importancia estratégica de la ciudad durante el siglo V. Piensa también este autor en problemas de oferta y demanda, y en una modificación de las relaciones entre ciudad y territorio.

Predominan las ánforas occidentales, con un 86 por 100, la mayoría procedentes del norte de África, 88 por 100 del total occidental. Las orientales solo son un 12 por 100. Los tipos norteafricanos del siglo V dejan gradualmente el espacio a nuevas formas, que se generalizan durante el siglo VI. Las ánforas

subhispánicas llegan hasta finales del siglo v. Posiblemente se mantuvieron hasta inicios / primera mitad del siglo vi.

Durante el siglo vi las ánforas orientales están presentes en Tarraco. En el paso del siglo v al vi, junto a las variantes típicas del siglo v (LRA 1- Kellia 169 y 4 Zemer 53), se documentan nuevos tipos (LRA 1-Kellia 164 y Zemer 51 o LRA 4B), que sustituyen a las propias del siglo vi. Otras variantes más tardías (LRA 1 tardía y CRA 4C) llegan a la segunda mitad del siglo vi (?)-vii.

El tipo egeo LRA 2 aparece de forma minoritaria en contextos del siglo vi y parte del siglo vii. Durante la primera mitad del siglo vi desaparece de Tarraco el tipo LRA 3. A mediados del siglo vi se difunde por Occidente el nuevo tipo de la cisterna de Samos.

Llegan ánforas a la parte alta de la ciudad y al puente, hasta la segunda mitad del siglo vii. Desaparece ahora la vajilla fina. La ciudad mantuvo su actividad portuaria hasta el siglo vii avanzado, como lo prueban los tipos tardíos africanos (Keay 61, 26G, Cartago 58, etc.) y los orientales (LRA 1-Kellia 164 y tardía ¿2?, 4B-C y 6, y cisterna de Samos). El volumen de las importaciones era bajo.

CERÁMICA FINA

Ánforas

TSA D, Hayes 90B, 91D, 101, 105,
106, 107, 104C y 109.
Siglo VII

Norteafricanas, Keay 61, sim. Keay 61, 62A, 8A, Cartago 58, Keay 26G

Ánforas globulares de fondo umbilicado, ¿tipo *Castrum Perti*?

¿Baleárica?, ¿Keay 79?

Itálicas, derivaciones tardías del tipo Keay 52, ¿Crypta Balbi 2?

¿Tipos tardíos B y E?

Orientales, LRA 1 (Kellia 164?), 1 tardía, 2, ¿4B?, 4C, 5,
6. Tipo de la cisterna de Samos

J. Blasco, V. Escrivá y R. Soriano³⁵ han trazado una síntesis del panorama cerámico de Valencia en la Antigüedad.

VAJILLA FINA

Fase I

En relación con la preparación de un pavimento y con las monedas de Galieno, se descubrieron algunas formas de TS africana D tipos Hayes 58 y 59.

Fase II

En relación con la preparación de un pavimento superpuesto al anterior apareció una moneda de Arcadio (395-408), junto a una cantidad de TS africana D de las formas Hayes 59, 61, 67, 91, entre las que destacan las formas 59 y 61. La cronología corre a lo largo del siglo IV e inicios del siglo V.

Fase III

Está formada por los estratos de relleno de las esculturas anteriores, que se da también desde el siglo V hasta el VI. Los límites los señala una moneda de Arcadio y otra de Gelimer (530-533) halladas en una fosa. La TS africana D es muy abundante y presenta una gran diversidad de formas. Predominan las típicas de las fases anteriores, de manera residual. El resto del material ofrece unos porcentajes más bajos. Domina la forma Hayes 99. En esta tercera fase abundan las formas Hayes 59, 61, 64, 67, 80A y B, 87A, 90.4, 91, 91C, 99C, 144A. Aparece, también, un mayor volumen de cerámica narbonense. La más abundante es la forma Lamboglia 1/3.

Las restantes excavaciones (La Almoina, Banys de l'Almirall, Baró de Petrés y Sabaters) ofrecen cerámicas fechables en esta última fase, principalmente en La Almoina. La TS africana D presenta un cierto parentesco, en cuanto al volumen y a las formas, con el conjunto del Carrer del Mar, es decir, perduración de las formas Hayes 58, 59, 60, 61 y 67, y predominio de las formas Hayes 90. En La Almoina hay una gran cantidad de fragmentos cerámicos de una forma aún no bien definida, que se relaciona por el monto de la producción con la TS africana C 5.

Hay formas parecidas de TS africana D, Hayes 76-7 con C A, y Hayes 74. Otra forma que podría incluirse en esta producción se documenta en niveles de la misma cronología en Banys de l'Almirall. Un fragmento pertenece a la forma Lamb. 21A, de TS africana D.

En comparación, la cerámica gris del Bajo Imperio está bastante bien representada en Valencia. La mayoría de las piezas proceden de Marsella (Rigoir 1, 2, 3, 18, 29). Algunos ejemplares llegaron de Aquitania. En La Almoina, en niveles de la segunda mitad del siglo IV, la cerámica lucente está ausente. En la fosa se halló un plato de la forma Rigoir 4, decorado con grandes estampillas rectangulares, de una forma muy presente en la cerámica gris estampillada de diferentes regiones de Galia.

Otros fragmentos pertenecen a la cerámica *Late Roman C*, venida del Mediterráneo oriental en pequeñas cantidades en niveles del siglo VI. En Valencia se han hallado diferentes fragmentos de la forma Hayes 3, en sus variantes B, D, E, F. Las formas Hayes 2C y 5A no se encuentran en Valencia aunque sí en Tarraco y en Conimbriga. Los motivos decorativos de las piezas de Valencia pertenecen al grupo III de Hayes. En el solar de La Almoina, en una tumba de época visigoda, se encontró una escudilla de cerámica egipcia, fechada en la segunda mitad

del siglo v.

Las excavaciones del Caner del Baró de Petrés y de Banys de l'Almirall presentan una diversificación mayor de TS africana D, destacando: un fragmento de boca de la forma Hayes 88, que según Hayes comienza a producirse después del año 500, y que en Cartago aparece en contexto del siglo vi y posteriores al 550; una escudilla, que en Cartago se documenta en la segunda mitad del siglo v y a los comienzos del siglo vi; una escudilla, que puede ser una variante de la forma Hayes 76, de mitad del siglo v; una boca de escudilla similar a las formas Hayes 87A y C, que se documenta en Sperlonga y en Cartago en un estrato posterior a la mitad del siglo vi; un fragmento de plato, documentado en Cartago en la segunda mitad del siglo vi o posterior; un fragmento de boca, posiblemente de la forma Hayes 105 o III, para la que Hayes propone una cronología 580/600-660. Esta forma es numerosa en Cartago en estratos del siglo vi.

Los motivos estampillados de la producción africana de Valencia pertenecen, en número bien representado, al estilo llamado A 2, seguido por el estilo E, que Hayes fecha al comienzo del 480, y que se subdivide en dos grupos: E1 (480-530/540) y E2 (530-600) con una fase de transición que se data en los años 525-550. Las estampillas están constituidas por un motivo central, una cruz o una figura humana. Los estilos B, C y D están escasamente representados.

LUCERNAS

Durante la Antigüedad Tardía las lucernas aparecidas en Valencia proceden generalmente del norte de África. A lo largo de los siglos vi y vii, se documentan otros productos que

imitaban a los africanos pero que parecen proceder de otros sitios. Los tipos africanos son fundamentalmente dos: el Hayes 1, forma VIII de Atlante, que aparece a principios del siglo V y dura toda la época vándala, y que coexiste con la africana clásica, y el tipo Hayes II, forma X de Atlante, que es la africana clásica. Está escasamente documentada en conjuntos anteriores a la reconstrucción del muro de Teodosio II, predomina durante todo el siglo VI y llega al comienzo del siglo VII. En Valencia se han hallado algunas piezas de TS africana C3 o C4. La forma más frecuente es la TS africana D. En Valencia se han recogido dos tipos de lucernas de imitación africana de los tipos Hayes 1, con paralelos en Lucentum, fechado en la segunda mitad del siglo V y en Valencia al menos en el siglo VI, y Hayes II, con paralelos en Rávena, y variante de Hayes II.

ÁNFORAS

Las ánforas provienen de La Almoina, a excepción de dos ejemplares completos. Desde comienzos del siglo IV hasta la mitad del siglo V, son poco frecuentes en Valencia las ánforas de origen africano Keay XXV. La mayoría transportaba aceite, sin descartar que algunas podrían contener *garum*.

Las ánforas de la Bética son muy abundantes en estos años. La mayoría debía transportar *garum*, y son de los tipos Keay XVI y XIX. Las que llevaban aceite son menos frecuentes.

Desde finales del siglo V hasta la mitad del siglo VI aumenta el volumen de ánforas venidas del Oriente (Gaza, Galilea, Palestina y Asia Menor). En Valencia, a pesar de estos ejemplares orientales, la mayor importación corresponde al aceite de oliva africano. Las ánforas son de los tipos Keay XXXV A y B, LXI, LXII, etc. El aceite de oliva de Siria (Keay LIII) es poco abundante. A Valencia llegaron ánforas africanas (Keay

XXVIII, LV, LXXIX), de Tripolitania (?) (Keay LXXXI), de la Bética (Keay LXX) y de procedencia desconocida (Keay XLVIII y LXXII).

Las ánforas de aceite de oliva, desde finales del siglo VI hasta finales del siglo VII, son poco numerosas. Las ánforas de la forma Keay LIII llegaron durante todo el siglo VII. La mayoría de las ánforas, pues, son de origen africano.

Entre la cerámica común de origen africano cabe recordar una olla globular, que pertenece a una de las formas más difundidas, originada en el norte de África. Se documenta en Tarragona y en Cullera. Se fecha durante el siglo V. Aparece en las excavaciones de La Almoina y de Banys de l'Almirall, y en menor número en Sabaters.

Una cazuela hemiesférica es igualmente de procedencia norteafricana. Se documenta a partir del 539. En Baró de Petrés aparece en un conjunto del siglo VI.

De un tipo de cazuela que se fecha entre los siglos V-VII han aparecido dos fragmentos en Banys de l'Almirall, en un contexto datado en el siglo VI, al lado de un fragmento de TS africana D (Hayes 00, 104 y 105), de ánforas africanas tipo Hayes 53 y 54, y otras orientales (Keay LXII, LXVI).

J. Bolufer³⁶ ha analizado las cerámicas tardoantiguas importadas durante los siglos IV-VII en el yacimiento de Puente del Arenal (Xàbia, Marina Alta). Las importaciones de cerámicas señalan unas relaciones comerciales con el Sur de la Galia, el norte de África, el Mediterráneo oriental e Ibiza. La mayoría procede del norte de África, al igual que las ánforas.

TS AFRICANA

En Punta del Arenal pertenece a la TS africana D. Un escaso

número de piezas tienen una decoración de ruedecilla (Hayes 51) y motivos estampados, de los estilos AI, AII, AII y EIII. Las formas encontradas en este yacimiento se datan en el siglo IV (Hayes 56B, 59 y 61A), y las más tardías se fechan en la segunda mitad del siglo VII o a comienzos del siguiente.

Esta cerámica tiene una amplia cronología, que va desde finales del siglo IV, se generaliza durante el siglo IV y llega, sorprendentemente, hasta la segunda mitad del siglo VII. Ello ha permitido a A. Carandini y a E. Tortorella clasificarla en varios grupos: a) platos y escudillas sin pie o con pie atrofiado (300-500); b) platos y escudillas con pie (400/450-650); c) copas con pie (400/450-650)³⁷.

Estas cerámicas forman el conjunto más importante de todas las cerámicas finas tardorromanas del Arenal, con un porcentaje que supera el 73 por 100 del total.

LATE ROMAN C

El centro principal de producción fue Focea. Su cronología abarca desde finales del siglo IV a la primera mitad del siglo VII. Su mayor difusión va desde la mitad el siglo V hasta mediados del siglo siguiente. La única forma que se difundió por el Mediterráneo occidental y por la costa atlántica de Europa es la Hayes. Esta forma está bien representada en la Punta del Arenal. Esta cerámica cada vez es más frecuente en yacimientos de la costa ibérica hispana. Llegaba por transporte marítimo a través de Sicilia. Una olla (?), de tendencia globular y de cuello cilíndrico, posiblemente procede de la zona de Palestina, según Hayes. Se ha fechado entre los siglos VI y VII.

J. Alonso de la Serra Fernández³⁸ ha estudiado las cerámicas focas de barniz rojo, llamadas *Late Roman C* en el valle del

Guadalquivir y en el estrecho de Gibraltar.

Las piezas estudiadas proceden de la Andalucía occidental, y son las siguientes: tres se hallaron en el teatro de Itálica, dos en el casco urbano de Sevilla, una en Alcalá de Guadaira, una en Cádiz, cuatro en Bolonia y dos en Carteya. Todos los fragmentos presentan técnicas muy semejantes. Todos pertenecen a la forma 3 de Hayes. Dos piezas pueden pertenecer al tipo 3, tres al tipo D, seis al E y dos al F; y un fragmento al tipo III de Hayes, con una cronología que se sitúa hacia finales del siglo v. La fecha de los restantes ejemplares oscila entre la segunda mitad del siglo v y la primera mitad del siglo vi. Esta cerámica ha aparecido en Conimbriga y en Troia de Setúbal, en Lusitania, en una villa de Cártama (provincia de Málaga), en Cartagena y en Alicante. La difusión de este producto es costera. Hasta Híspalis llegaba por navegación fluvial. La forma 3 de Hayes es la que circuló por todo el Mediterráneo. También otras formas en menor proporción: la Hayes 4 se documenta en Cártama; la Hayes 10 en Alicante y la Hayes 5 en Cartagena. Estas cerámicas no se relacionan con la presencia de los bizantinos en Hispania³², pues son de fecha anterior. J. Alonso de la Serra Fernández opina que las relaciones comerciales este-oeste están más en función del acaparamiento por parte de los mercados de los productos norteafricanos que por el control de la zona por Bizancio.

J. Remesal, S. Prado, M. Ribagorda y J. M. Rincón⁴⁰ han publicado un estudio sobre la *terra sigillata* de Arva (Alcolea del Río, Sevilla), que es una imitación de la africana —motivo por el cual se incluye en este estudio— aunque no se trate de cerámica importada. Se diferencia de la genuina cerámica africana por tener más cantidad de mica en su composición y por estar menos trabajada.

Imitaciones de cerámicas africanas han aparecido en Baetulo.

Las piezas estudiadas son nueve, algunas con ligeras dudas sobre su identificación y clasificación. La composición de las pastas es muy uniforme. Estos fragmentos son los siguientes: fragmento de borde y pared de plato, tipo Hayes 6; fragmento de solero y pared de plato de la forma Hayes 68; fragmento de plato de la forma Hayes 50; fragmento de borde y pared de la forma Hayes 50; cuenco fragmentado de la forma Hayes 44; cuenco de la forma Hayes 44; fragmento de plato de la forma Hayes 61; fragmento de borde y pared de plato de la forma Hayes 49; fragmento de tapadera de plato de la forma Hayes 96; fragmento de tapadera de plato de la forma Hayes 96 (tres ejemplares); fragmento de tapadera de plato de la forma Hayes 181 y otra 196. Estas piezas son imitaciones locales, pues aparecen idénticas en el Tejarillo.

A. Bernabé⁴¹ ha publicado las ánforas de la necrópolis tardorromana de Barbate. Muchos autores han ubicado en este lugar la ciudad citada por Estrabón (3, 1, 8), por Mela (2, 96), por Plinio (3, 7-25) y por Avieno.

La necrópolis se utilizó desde el siglo III al siglo VII. Varios enterramientos son ánforas, que interesan ahora al contenido de este trabajo. Estas ánforas pertenecen a la forma Keay IV / Beltrán 56, que proceden del África Bizacena. No se sabe con certeza cuál era su contenido, aceite de oliva o grano. Su cronología va de final del siglo IV al siglo V, según Keay. Se ha propuesto también la fecha desde finales del siglo III a final del siglo IV para la costa española. El ánfora del tipo Keay VII / Beltrán 56 procedía de Leptis Magna o de Hadrumetum. Su cronología corre del siglo IV al VI. Contenían generalmente aceite. Otra ánfora pertenece al mismo tipo y cronología que la anterior. Otro ejemplar del tipo Keay VI / Beltrán 56 puede proceder de Neapolis o de Leptis Minor, según Keay. Transportaba aceite o salsa de pescado. En el noroeste de

Hispania se fecha desde el siglo IV al VI. Este tipo de ánfora se distribuyó por Portugal. El ánfora de tipo Keay XXV-C / Beltrán 65 es de origen tunecino, según Keay. Según este autor, transportaba salsa de pescado, sin descartar el aceite de oliva. Aparece también en Portugal. Otra ánfora del mismo tipo que la anterior. Otra ánfora del mismo tipo que la anterior se fecha entre el siglo III y el V según Keay. Un ánfora procede de Neapolis o de Leptis Minor; se trata de un ánfora de tipo Keay XXVI / Beltrán 65B que transportaba aceitunas o resinas, y según Manacorda, apoyándose en fuentes documentales, vino, *garum*, miel y lentejas. Su lugar de procedencia es Túnez. Se fecha entre el siglo IV y los comienzos del siglo VI (según Keay), y entre los siglos IV y VII, según Beltrán. El ánfora de origen tunecino de la forma Keay XXV / Beltrán 65A se data entre el siglo IV y los mediados del siglo V, según Keay, y en siglo IV, según Beltrán. Otra ánfora procedente quizás de Hadrumetum o de Leptis Minor. Todas estas ánforas están fuera de contexto y no es posible precisar más su cronología.

Barbate era famosa por las fábricas de salazón en época altoimperial. La importancia de Barbate estriba, según este autor, en que era el primer puerto fluvial y el primer río navegable al cruzar el estrecho en dirección oeste. Se convirtió en el siglo IV en un puerto importante para marinos y comerciantes. En el siglo III, en opinión de A. Bernabé, esta zona decayó, como lo prueba el hecho de que las fábricas de salazones (del cabo de Trafalgar y Barbate) no se recuperaran. Las ánforas debían haber transportado aceite, *garum* o grano. Era un comercio que llegaba del norte de África y que motivó el auge de Barbate en la Antigüedad Tardía.

Durante los siglos IV y V aumentaron las importaciones en Barbate. Los productos que recibía por vía marítimo-fluvial se distribuían por toda la cuenca del río, que tiene una extensión

de 1.349 km² y que comprende los términos municipales de Jerez de la Frontera, Medina Sidonia, Alcalá de los Gazules, Los Barrios, Tarifa, Vejer de la Frontera y Barbate.

En el yacimiento de Sant Josep (La Vall d'Uixó, en la provincia de Castellón)⁴² han aparecido las siguientes TS africanas finas: quince fragmentos de la forma Hayes 61 / Lamboglia 53; seis fragmentos de la forma Hayes 73A / Lamboglia 53; tres fragmentos de la forma Hayes 91A / Lamboglia 38; once fragmentos de la forma Hayes 63 / Lamboglia 9; cuatro fragmentos de estos llevan decoración impresa de motivos geométricos y palmetas alternando con círculos concéntricos. La forma Hayes 61 se data por este autor entre los años 325-450. La forma Hayes 73A se sitúa entre los años 420-475, y en Cartago entre los años 360-440. La forma Hayes 63 cae entre los años 375-400 (?). La cronología de esta cerámica fina de exportación corre del 325 al 450.

Los tipos de cerámicas de este yacimiento ofrecen un paralelismo notable con los próximos de la Torre del Malpaso (Castellnou, en Castellón) y de Gran Vall (Sagunto, Valencia).

En el País Vasco la TS africana⁴³ es prácticamente inexistente. Tan solo se ha encontrado un fondo de plato decorado con espiral en brúña. Podría ser una imitación hispana. La cerámica no llegó a los yacimientos del norte de Hispania. En el País Vasco, en 1988, se habían examinado los materiales de unos 121 yacimientos. En 46 de ellos aparece *sigillata* tardía, de los que solo 23 tienen forma lisa.

En la basílica des Cap des Port, de Fornells, Menorca⁴⁴, no en el interior de la basílica, sino en un almacén, se han encontrado nueve grandes ánforas de Bizacena que transportarían aceite, a juzgar por las inscripciones. Tipos parecidos se han hallado en la necrópolis de Santa María del Mar (Barcelona) y en Ampurias. En Menorca han aparecido en Sanitjà. La fecha de estas ánforas

es la segunda mitad del siglo III, cuando Hispania había sufrido el raid de los pueblos germánicos. Los invasores vivieron en este territorio durante doce años, según Orosio (7, 22, 7-8)⁴⁵, lo cual explica fácilmente la llegada del aceite africano a Hispania por estos años.

Las cerámicas finas de la basílica de Fornells⁴⁶ son todas de procedencia africana. Un fragmento pertenece a TS africana A, que se fecha desde finales del siglo I hasta los comienzos del siglo IV. Las formas de la cerámica son todas abiertas, como es corriente y corresponde a cuencos, platos y a fuentes. La decoración se logra a base de ruedecilla. En Fornells la importación de estos productos comienza en la segunda mitad del siglo VI. La forma Hayes 105 se fecha a finales del siglo V o principios del siglo VI hasta mediados del siglo VII. Las piezas pertenecen a las formas Lamboglia 1 / Hayes 99. Esta forma es una de las más frecuentes en Fornells, al igual que en Pollentia y en Conimbriga, aquí fechada en un nivel de destrucción datado en el año 460. Otras formas son: Lamboglia 24 / Hayes 84 (dos piezas), de comienzos del siglo VI; Lamboglia 55A / Hayes 82B (una pieza), fechada entre 460-500; Hayes 78, una pieza del siglo V; Hayes 81 (una pieza) de la segunda mitad del siglo V; Hayes 87 (una pieza), de la misma cronología; Hayes 89 (una pieza); Hayes 104 (dos piezas), de fecha 500-580. En Conimbriga se encuentra en un estrato de destrucción del 460; Hayes 105 (seis piezas) de comienzos del siglo VII. Esta fecha es muy interesante, pues sitúa la llegada a Hispania de TS africana todavía en el siglo VIII.

Seis lucernas paleocristianas de este yacimiento pueden proceder del norte de África y más concretamente de Cartago. Piensa R. Navarro que tanto las cerámicas como las lucernas proceden de un taller que se ubica en Cartago.

O. Pons⁴⁷ ha estudiado «La cerámica norteafricana del

poblado talayótico de Son Catlar», situado al sur de Menorca, a 10 kilómetros de Ciudadela. La cerámica objeto de este trabajo proviene del corredor cubierto que da acceso al interior del poblado amurallado. Pertenece a la cerámica de cocina norteafricana y a las *terrae sigillatae* claras del tipo A, con predominio de la primera sobre la segunda. Las primeras alcanzan un 76,4 por 100 del material norteafricano recuperado, y las segundas solo suman un 23,5 por 100. Las *terrae sigillatae* claras se fechan en los dos primeros siglos del Imperio, y caen fuera de los límites cronológicos del presente estudio.

Las cerámicas de cocina van del siglo II al VI, y pertenecen a las siguientes formas: Hayes 197, olla, forma que representa el 26,47 por 100 de la cerámica de cocina recuperada en el poblado de Son Catlar; Hayes 23A / Lamboglia 108, cazuela; Hayes 23B / Lamboglia 10A, cazuela, que es mucho más abundante que la Hayes 23A, que supone el 12,4 por 100 del material recuperado de Mahón, mientras que la variante A solo llega al 4,85 por 100.

G. Juan i Benejan y O. Pons⁴⁸ estudian el comercio del aceite en Menorca, y observan que a partir del siglo II se consolida el comercio llegado desde el norte de África. La mayoría de las importaciones encontradas en Menorca llegaron de Cartago y de Leptis Magna. En este siglo cesó la llegada de aceite bético a Menorca. A partir de este momento llegaron del norte de África el aceite, los salazones, la TSA, la cerámica común y materiales de construcción, entre otros, gran cantidad de *tegulae* y de otros productos. A partir de mediados del siglo III llegó el aceite africano en ánforas de la Bizacena, que se han encontrado en Cap des Port y Sanitjà. Las ánforas africanas II, frecuentes en Menorca, traían salazones.

M. Olcina y J. Ramón Sánchez⁴⁹ han publicado recientemente las cerámicas africanas de Lucentum (Tossal de

Manises, Alicante) guardadas en los fondos antiguos del Museo Arqueológico Provincial. Este conjunto es importante para el estudio de la TSA. Son importantes las conclusiones que deducen de su estudio estos autores. En el Tossal de Manises la cerámica de mesa está precedida por la cerámica común, que llega desde época julio-claudia. Casi toda la TSAA se fecha en el siglo II, a final del siglo II o los comienzos del siglo III. Al igual que sucede con la cerámica africana de cocina, se produce una caída de las importaciones de vajilla fina. Desde comienzos del siglo III, la TSAA se limita a tres fragmentos. Hay pocas piezas del siglo III y posteriores.

En el Tossal de Manises está ausente la TSA A/D, fechada en la primera mitad del siglo III. Apenas está representada la producción de TSA C1, que aparece en el siglo III.

No se documenta la forma Lamboglia 9A / Hayes 7, que es, sin embargo, muy abundante en Baelo e Ilerda en la primera mitad del siglo III.

La cerámica africana la agrupan estos dos investigadores en varias facies: la julio-claudia, representada por 29 fragmentos, la facies flavia con 62, la facies antoniniana de las formas Lamboglia 10A / Hayes 23B, Lamboglia 108 / Hayes 23A, de los tres primeros cuartos del siglo II. De los 291 fragmentos con forma segura, 229 pertenecen a esta facies. Sigue a esta otra facies «severiana», con ejemplares Lamboglia 9A (21 fragmentos). Solo hay un trozo de cerámica posterior a la fase severiana. De todos estos datos se desprende que la cerámica africana de cocina llega al Tossal de Manises en el cambio de era. Fue importante la segunda mitad del siglo I; aumentó a principios del siglo II. El momento de mayor presencia de la cerámica africana de cocina fue el tercer cuarto del siglo II. Se mantuvo su volumen hasta finales del siglo II y disminuyó

notablemente en el paso del siglo II al III. De las formas de TSA de cocina típicas del principio del siglo III, solo aparecen la forma Ostia I, con cuatro piezas, y la forma Ostia 1, con un fragmento. Las formas abundantes en el siglo III, pero que aparecen ya en el siglo II, Ostia 1, Ostia 1 y Lamboglia 9A, solo están representadas en el Tossal de Manises por tres, uno y siete fragmentos, respectivamente. Las formas propias de la segunda mitad del siglo III y de los siglos IV y V solo están representadas por un fragmento. De estos datos se desprende, como puntualizan M. Olcina y J. Ramón Sánchez, que en el siglo III la actividad humana en el municipio desapareció prácticamente. Solo dos lucernas entre cien pueden datarse a partir del siglo III, momento en el que cesa bruscamente la vida de la ciudad. La decadencia de muchas ciudades fue señalada, hace ya muchos años (en 1966), por M. Tarradell y E. Llobregat. Muchos poblados prospectados por ellos en la costa ibérica fueron abandonados. El mismo fenómeno se observa en Cástulo, Baelo y Munigua. En el Tossal de Manises el abandono y el expolio de la ciudad, según los datos de las excavaciones, se detecta a finales del siglo II y comienzos del III. E. Llobregat y M. Tarradell hablaron de la ruralización y del despoblamiento de muchas ciudades a partir del siglo IV, pero el fenómeno debió comenzar un siglo antes. La importación de TSA indica claramente las oscilaciones en la vida cotidiana de esta población.

A. Ronda y F. Sala⁵⁰ han examinado las cerámicas aparecidas en varias catas hechas en Alicante. Señalan los autores que mayoritariamente se ha recogido TSA D procedente de África, que es la más frecuente. De la TS clara A, también de procedencia africana, solo se cuenta con tres fragmentos hallados en el vertedero de Catedrático Soler. De la TS clara C, dos fragmentos se encontraron en Catedrático Soler, uno de ellos de la forma Lamboglia 40 / Hayes 50, fechada entre los

años 230-400. Otro borde de idéntica forma apareció en Pérez Molina. La *terra sigillata* clara D es la cerámica de mesa más abundante. En Catedrático Soler las formas que aparecen son las Hayes 59, Hayes 58B, Hayes 61 y Hayes 67, con un fragmento por cada una de los tipos fechables desde finales del siglo IV a los comienzos del siglo V.

A partir del siglo V aparecen las formas Hayes 81A, Hayes 84, Hayes 87A, que perduran durante todo el siglo y muchas enlazan con el siglo VI, como las Atlante XLVI-9, Hayes 91 y 93B. Otras piezas más modernas pertenecen a las formas Hayes 99, Hayes 103B, Hayes 104 y Fulford 22, que perduran durante todo el siglo VI. La mayoría de los fragmentos son de las formas Hayes 87A, Hayes 103B, con fechas iniciales de la segunda mitad del siglo V, perdurando a lo largo de la primera mitad del siglo VI, e incluso llegando al final de ese siglo. En el vertedero de Pérez Medina no han aparecido formas de finales de los siglos IV y V.

La *Late Roman C* procedente de talleres orientales está representada por tres fragmentos fechados entre mediados del siglo V y el siglo VI. También se hallaron tres bordes de Hayes 101, copa rara en los yacimientos, fechada entre los años 555/556-624. El vertedero de Pérez Medina es más tardío que el primero, y pervive desde finales del siglo V y durante todo el siglo VI.

De los cinco fragmentos de lucernas hallados en los dos vertederos, uno es de *sigillata* clara D, de procedencia norteafricana. Uno de los bordes va decorado con motivos en relieve de círculos, cuadrados y corazón, clasificado como típico de Cartago, tipo II de Hayes que se fecha en la segunda mitad del siglo V y a comienzos del siglo VI. La cronología de estas lucernas corrobora la de las *sigillatae*.

Las ánforas son poco numerosas y se encuentran muy fragmentadas. Al grupo de ánforas norteafricanas corresponde un ejemplar tipo Keay VIIIB y dos del tipo Keay LVII, uno de los cuales podría ser originario de Hispania meridional.

Las ánforas orientales están representadas por una pieza del tipo Keay LXV, tipo poco documentado en el Mediterráneo occidental. Se lo localiza en la Torre de la Audiencia y en el vertedero de Vila-romà de Tarragona, y en el puerto de Mazarrón (Murcia).

De la cerámica común, algunas jarras tienen paralelos en Cartago, y un ejemplar de borde trilobulado también en Cartago, fechado en el tercer cuarto del siglo VI. Un paralelo para esta pieza lo proporcionó el asentamiento tardorromano de Can Sorà, en Ibiza. Un único cuenco con visera, aparecido aquí, es frecuente en otros yacimientos de Hispania y de Cartago. Dos grandes vasos, con amplia boca, son recipientes de cuerpo ovoide o troncocónico destinados al almacenamiento doméstico. Son frecuentes en el vertedero de Vila-romà. Proceden seguramente de Cartago, donde se fechan en el siglo V. Estos grandes vasos se han recogido en el Portus Illicitanus, en Pollentia y en Tarraco. Se confirma su datación en los siglos III-IV. Sin embargo, las dos piezas de Benalúa se corresponden mejor con los ejemplares de Cartago y de Vila-romà. También aparecen en la villa del Bajo Imperio de Baños de la Reina (Calpe, Alicante). Los morteros que sirven para la preparación de alimentos deben proceder de Cartago, pues en esta ciudad aparecen con frecuencia.

La cerámica de cocina, de procedencia africana, recogida en el barrio de Benalúa, es proporcionalmente muy baja en número, ya que solo se han recogido veintidós fragmentos en Catedrático Soler y cuatro en Pérez Medina. Se registran dos tipos diferentes de cazuelas: la forma Ostia III, 267A, presente en ambos

vertederos, con una cronología muy amplia, de la primera mitad del siglo II-inicios del siglo V; y el tipo Vila-romà 5'32, recogido en Catedrático Soler. La forma Vila-romà 5'60 se data en la segunda mitad del siglo V y solo es conocida en Tarraco, Gerunda y Caesaraugusta.

En el vertedero de Catedrático Soler se ha recogido un solo tipo de plato de la forma Lamboglia 9A / Hayes 181, forma muy extendida por el Mediterráneo. Algunos ejemplares de la cerámica de cocina modelada a mano o a torno lento recogidos en las excavaciones de la provincia de Alicante tienen paralelos en cerámicas de Cartago. Son importaciones, según A. Ronda y F. Sala, y otros son de producción local. En ambos vertederos hay cerámicas importadas y de fabricación local. Las primeras se caracterizan por contener gruesos trozos de cuarzo y estar espatulados. Proceden de alfares de Túnez y fueron compradas y distribuidas por *negotiatores* que las embarcarían como productos subsidiarios en sus naves. Comenzó la importación en torno a los años 475-500, y tuvo un gran desarrollo en torno al 550, decayendo en la segunda mitad del siglo VI hasta casi estar ausente en contextos arqueológicos del siglo VII.

En el vertedero de Pérez Molina han aparecido 53 monedas. Las legibles son del período bizantino. Todas proceden de la ceca de Cartago, y son del reino de Justiniano I, entre los años 527-565. Monedas vándalas se han recogido en yacimientos costeros cercanos, en Punta del Arenal, en Jávea, en la isla de Cullera, en Denia (Alicante) y en La Almoina.

La cerámica encontrada en estos dos vertederos demuestra que este barrio tuvo una intensa ocupación humana entre el siglo V y la primera mitad del VI, como lo demuestra el alto porcentaje de *terra sigillata* clara D y la abundancia de formas características de estos dos siglos. El lugar comenzó a ser habitado en la segunda mitad del siglo I, como lo demuestra la

presencia de *terra sigillata* gálica y clara A. Los dos vertederos indican un asentamiento de tipo doméstico, y no artesanal, como sugieren la presencia de la vajilla de mesa, los vasos de cerámica común y de cocina. La importación de cerámicas del norte de África y del Oriente parece indicar un buen momento económico en la vida de la ciudad.

P. Rosser⁵¹ ha estudiado las cerámicas del término municipal de Alicante, que demuestran un importante comercio entre la zona litoral y el norte de África en la Antigüedad Tardía.

El vertedero de la calle Arquitecto Morel, en el barrio de Benalúa, está asentado junto a la plaza. En época bajoimperial se constata un importante hábitat de tipo industrial con fábricas de vidrio y comercio de los siglos V y VI, con una clara relación con el norte de África, pues de este lugar proceden las cerámicas finas, TSCD, de los tipos Hayes 87A, fechadas entre la segunda mitad y los últimos años del siglo V: siete fragmentos del solar vecino, los data Reynolds entre los años 575-600, con paralelos en el vertedero del foro y del carrer Vila-romà de Tarragona, con dibujo realizado con engobe, con paralelos en Badalona, en Villauba (Gerona), en la Torre de la Audiencia y en el vertedero del foro en Tarragona; Fulford 52.1, plato de TSCD, fechado en Cartago entre los años 500-550, fundamentalmente entre 525-530; gran plato datado entre 500-660, tipo Hayes 25.3; cuenco profundo de TSCD, de fecha 500-550; lucerna de forma Hayes II, del siglo V y segunda mitad del siglo VI; Hayes 87B; borde datado entre los años 525-535; Hayes 87B, fragmento de comienzos del siglo VI; Hayes 87A, fragmentos de la segunda mitad del siglo V; Hayes 87A, fragmento de la misma fecha; Hayes 92, pie, datado entre 510-540; Fulford 2.3, fragmento de botella fechada entre los años 425/450 y 500/550; Fulford 1.3, fragmento de base, de fecha 550 aproximadamente; Atlante 1981, vasija de cuello estrecho y largo, TSAD

procedente de Cartago, datada en la segunda mitad del siglo v a la segunda mitad del siglo vi, con paralelo en la Casa de los Tesoros de Pollentia.

Las cerámicas comunes son de las siguientes formas: fragmento de jarro con anillos o visera de forma llamada por Fulford «with handle attached below him», datada entre los años 475-550; fragmento similar al anterior y de fecha 475-550; fragmento de jarra, de la forma de Fulford 38.1-2, del grupo «two-handled or probable two-handled forms», fechado entre 523 y 600-625; fragmento de jarro de cuello troncocónico de la forma Fulford 16.2 y/o 62.1, de fecha 500/575-600, o del 450-500/540; dos fragmentos de olpe, con paralelos en Albentimilium, siglos iv y v, Ostia iv, del último decenio del siglo iv y principios del siglo v, y en Cartago, de fecha entre 425 y el siglo vi; fragmento de jarro de cuello troncocónico de la forma Fulford 13, de finales del siglo v o de comienzos del siguiente.

Formas abiertas: fragmento de pequeño mortero, de la forma Vilaromà 6.27 del vertedero de Tarragona; fragmento de olla con cuello, relacionada con *late-cooking wares* de la clasificación de cerámicas de Cartago según Hayes, documentada a partir de la primera mitad del siglo v hasta finales del siglo vii, con paralelos en Tarragona; mortero con visera, de la forma 23.2 de Fulford en Cartago, con paralelo en el vertedero de Tarragona, fechada desde el siglo ii al vi; fragmento superior de cuenco-mortero de la forma Fulford 22, 173, datada entre los siglos iv y vi; dos fragmentos con paralelos en Pollentia, fechados desde mediados del siglo v hasta mediados del siglo vii.

Algunas cerámicas a mano proceden del norte de África.

TABLA CRONOLÓGICA DE LAS CERÁMICAS MODELADAS A MANO ESTUDIADAS

FULFORD-PEACOK**REYNOLDS****CRONOLOGÍA**

Forma 8.7	Grupo 2. Forma 2.1	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.3	Grupo 2. Forma 2.1	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.5	Grupo 2. Forma 2.1	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.6	Grupo 2. Forma 2.1	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.7	Grupo 2. Forma 2.1	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.2		Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.6		Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.4	Grupo 2. Forma 2.1	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma I	Grupo 1. Forma 1.1	Siglo I-principios siglo V d.C.
	Grupo 3 (asa horizontal)	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.3	Grupo 5. Forma 5.2 (pero sin mica dorada)	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.6	Grupo 2. Forma 2.1	Finales siglo V-finales VI d.C.
Forma 8.7	Grupo 2. Forma 2.1	Finales siglo V-finales VI d.C.

Este vertedero ha dado pocas ánforas. Pertenecen a los tipos Keay XXV, que transportaban aceite de oliva, desde comienzos del siglo ^{IV} hasta finales del mismo siglo; Keay LXXII, fechado en Cartago hacia el año 500 y en la Torre de la Audiencia en la segunda mitad del siglo ^{VI}; Keay LXII, datado desde mediados del siglo ^V hasta mediados del siglo ^{VI}.

En la necrópolis de Port Tossal (Albufereta, Alicante), la totalidad de los ajuares, muy escasos, son productos del norte de África, por ejemplo, unos fragmentos de cuenco depositados en

una de las tumbas de la forma Hayes 197, Ostia III, de amplia cronología desde el siglo v a comienzos del siglo v.

En la necrópolis de Fapegal (Albufereta, Alicante), en una tumba excavada en la roca, se recogió un plato de TSAC de la forma Hayes 50B / Lamb. 40, datada entre los años 350-400.

En la necrópolis de Las Torres (Cerro de las Balsas, Alicante) se han encontrado un recipiente originario de Asia Menor, y de TSDC, un plato de la forma Hayes 87A, fechada en la segunda mitad del siglo v, y bien atestiguada en el Mediterráneo oriental u occidental hasta la costa atlántica, con paralelos en Hispania, en Sant Feliu de Guixols (Gerona), Vila-romà, Palaiapolis de Ampurias, Benahía, fechados estos últimos entre los años 525/575 y 575/600; escudilla de la forma Hayes 84; Fulford 27, de TSAC datada entre los años 400 y 500, y en el ágora de Atenas entre los años 460-475, con paralelos en el castillo de Santa Bárbara de Elda, y Benahía, a finales del siglo v. Es forma atestiguada por todo el Mediterráneo; escudilla de TSAD de la forma Hayes 95.3, de fecha 400 y 450. Esta forma aparece en todo el Mediterráneo. Esta necrópolis se fecha a comienzos del siglo vi. Todo este material de procedencia africana muestra unas intensas relaciones entre la costa alicantina y el norte de África. La ocupación de esta zona, después de la crisis del siglo iii, experimentó un gran auge comercial. La crisis del siglo iii, como muy acertadamente indica P. Rosser, significó una nueva orientación de las relaciones externas, con clara disminución de las influencias itálicas a favor de unas relaciones comerciales muy intensas con África.

M. J. Sánchez⁵² señala que en el Portus Illicitanus que era el puerto de mar de la Colonia Julia Illici Augusta, en el siglo iv se observa una importante importación de productos norteafricanos, con predominio de la *terra sigillata* clara D, de *sigillata* estampada y ánforas africanas tardías. El final de la

actividad comercial del Portus Illicitanus se sitúa en los siglos v y vi.

J. R. Carrillo y J. F. Murillo⁵³, con motivo de estudiar «Un vertedero con cerámica africana de cocina en Colonia Patricia», observan que en toda Andalucía los productos africanos sustituyeron a la TSH como cerámica fina, aunque recientes investigaciones demuestran la importancia que tuvieron las imitaciones locales, expresamente en la producción C, en Córdoba.

Son muy importantes para el contenido de este trabajo las conclusiones a las que llega R. Méndez⁵⁴ en su importante estudio sobre la cerámica aparecida en Cartagena⁵⁵, en la plaza de los Tres Reyes, que son las siguientes: la TSAD es la más representada Su presencia se data desde el año 350 hasta la caída de Cartagena en el año 623. Las formas más corrientes son las Hayes 59B, 61, 91, 99, 104 y 105. Estas formas permiten asegurar la longevidad del yacimiento de Cartagena en épocas tardías y bizantina. Una vez que los bárbaros silingos tomaron Cartagena, después de saquear las Baleares y de pasarse a África (Cass. *Chron.* 145; Prosp. 1295, 1215; Vict. *Vit. H. P. Wand. I*, 1,1,1-2; Iord. *Get.* XXXIII, 167; Hydat. *Chron.* 86) se revitalizó debido al auge del comercio. Este comercio está confirmado por la presencia de TSAC, formas 50 y 59/60, 61 de la cerámica D, muy abundante en el yacimiento. Ahora se detecta una remodelación de los edificios. La ciudad cobró un nuevo impulso con la caída de Roma en 476, aunque disminuyendo su perímetro.

El puerto de Cartagena era el mejor de toda la costa levantina (Str. 3, 4, 6). Estaba magníficamente situado en sus relaciones con África y con el Oriente. Con la dominación bizantina se afianzó el esplendor de la ciudad, que había comenzado años antes. Aumentó la construcción de edificios. La etapa bizantina

fue de gran prosperidad. En 623 Cartagena fue arrasada por Suintila. Estos hechos quedan reflejados en la arqueología de las cerámicas. Si se parte de la forma Hayes 99, es del 37,67 por 100, y se añade la forma 91, el porcentaje asciende al 50,11 por 100. En los otros yacimientos del casco de Cartagena (calle Soledad y Cerro del Molinete) el porcentaje del tipo primero asciende al 76,1 por 100 y el del segundo, al 53,61 por 100.

En estos yacimientos, pues, se sobrepasa el 50 por 100 de cerámicas africanas calculadas sobre el total de los hallazgos. Estas cifras demuestran un gran intercambio comercial. El autor del estudio citado piensa que Cartagena tenía una gran actividad comercial debido al trasiego de militares y comerciantes. La ciudad de Cartagena tuvo su apogeo, a juzgar por la cerámica importada, entre los siglos *v* y *vi*. En cambio, Sagunto y Valencia, entre los siglos *ii* y *iv*.

El puerto de Sagunto decayó cuando el de Cartagena resurgió. Las relaciones de Cartagena eran principalmente con el norte de África, pero también con el Mediterráneo oriental, ya que ha aparecido cerámica *Late Roman C*, cuya cronología, según Hayes, va del 360 al 580. Las formas encontradas en Cartagena son la Hayes 3, en la variante C (460-475), la D (siglo *vi*), E (460-475), representada por doce piezas, mientras que la C lo está por dos y la D, por una. De la variante F, del siglo *vi*, hay dos piezas.

La *Late Roman D* se fabricó en la isla de Chipre. La fecha de producción va del siglo *iv* al año 700. Es muy escasa en Occidente y en el yacimiento de Tres Reyes solo ha aparecido un ejemplar. Tres piezas no inventariadas son consideradas orientales por el autor.

O. Matilla ha estudiado las cerámicas de procedencia africana halladas en «El castillo de Los Garres: una fortaleza tardía en la vega de Murcia»⁵⁶, que pertenecen a las formas: Hayes 53B,

370-430; Hayes 61A, 320-400/420; Hayes 61B, Hayes 61A, 400-450; Hayes 62, 350-425; Hayes 64, primera mitad del siglo v; Hayes 71, finales del siglo iv y principios del v; Hayes 73B, 420-475, según este autor, y finales del siglo iv a primera mitad del siglo v, según Fulford, y 400-475 según Carandini; Hayes 73, 73B, de la misma fecha; Hayes 73/76, 425-475; Hayes 80A, de la segunda mitad del siglo v; Hayes 80B, igual fecha que la anterior; Hayes 81A, 430-475; Hayes 81B; 460-500; Hayes 87A, segunda mitad del siglo v hasta comienzos del siglo vi; Hayes 91A, finales del siglo v; Hayes 91C, 530-600; Hayes 91/92, de mediados del siglo v; Hayes 93B, 500-540; Hayes 93, 470-540; Hayes 93A, 470-500; Hayes 99, desde principios del siglo vi a principios del siglo vii según Fulford; Hayes 103B, también documentada en la basílica de Algezares, 500 al tercer cuarto del siglo vi; Hayes 104, del primer tercio del siglo vi a la primera mitad del siglo vii; Hayes 108, también documentada en la basílica de Algezares, de principios del siglo vii; Hayes 110, del siglo v y principios del siglo vi según Hayes, y para Fulford del 400 al 500; TSCD con decoración estampada, próxima a los tipos Hayes 75 y 76A (III), 410-470; fragmento de TSCD del estilo A (II) de Hayes, 350-420; fragmento de TSCD, próximo a los tipos Hayes 28 y 33, estilo A II-III, 350-470; fragmento de TSCD, estampado, próximo a los tipos Hayes 196, 197, de fecha 480-540; fragmento de TSCD similar al Hayes 33, 350-470; fragmentos de TSCD; fragmento de TSCD fechado desde mediados del siglo v hasta principios del siglo vi; fragmento de TSCD, de fecha 320-350; otros fragmentos de TSCD sin clasificar.

En las *tabernae* de Cartagena, estudiadas por M. D. Lanz⁵⁷, han aparecido cerámicas de interés para este trabajo. Indica la autora que en dos habitaciones, en un nivel de cenizas, se recogieron cerámicas de TSCD de las formas Hayes 61, 63, 76,

78, 87, 81A y 93, formas la mayoría de ellas atestiguadas en Conimbriga, en torno al 475, y en Cartago entre los años 360-440.

La economía tardorromana del puerto de Mazarrón se puede seguir por las cerámicas estudiadas por M. A. Pérez⁵⁸, quien aporta el siguiente cuadro-resumen:

FORMA	ORIGEN	CRONOLOGÍA II III IV V VI	CONTENIDO	NÚM. EJ.	%
N. 77	Egeo	————	¿Vino?	2	0,47
K. I	Egeo	————	¿Vino?	36	8,57
K. LXV	Egeo	—	Varios	2	0,47
K. XVI	S. Hisp.	————	Salazón	10	2,38
K. XIII	Bética	—————	Aceite	15	3,57
K. XXIII	Lusitania	————	Salazón	23	5,47
K. III	N. África	————	Aceite	17	4,94
K. XI	N. África	————	Aceite	6	1,42
K. V	N. África	—————	¿Aceite?	15	3,57
K. VII	N. África	————	Aceite	4	0,90
K. VI	N. África	————	¿Aceite/sal?	19	4,52
K. XXV	N. África	————	Aceite/sal	100	23,80
K. XLI	N. África	————	¿Aceite?	6	1,42
K. XXVII	N. África	—————	—	9	2,14
K. LIX	N. África	————	¿Aceite?	1	0,23

K. LXII	N. África	————	¿Aceite?	7	1,60
K. LVII	N. África	————	¿Aceite?	1	0,23
K. XXXV	N. África	————	¿Aceite?	8	1,90
K. LV	N. África	————	¿Aceite?	1	0,23
K. XXVI	Prov. Var.	————	Salazón	75	17,85

Deduce la autora que el puerto de Mazarrón recibió importaciones de vino procedentes del Mediterráneo oriental durante los siglos III-V, incluso en parte del siglo V en cantidades considerables, pues las cerámicas tasadas alcanzan el 9 por 100 del total.

A partir del siglo IV esta ruta comercial se interrumpió debido a la aparición de la producción de salazones de pescado en el propio puerto, con dos importantes centros de fabricación: El Castellar y el edificio Aquamar, que trabajó hasta los primeros años del siglo VI. La mayoría de los alimentos importados en Mazarrón procedían del norte de África. En los siglos III-IV el 18 por 100 del total de las ánforas computadas llega de África, compartiendo el mercado con Grecia, Lusitania y la Bética. En el siglo V todas las mercancías que arribaban al puerto de Mazarrón venían del norte de África. Todas las ánforas proceden de Túnez. Todas transportaban aceite, menos las formas Keay VI y XXV, que traían resinas o escamas de pescado. La autora se plantea la explicación de esta cantidad tan elevada de aceite africano en el puerto de Mazarrón. Piensa que el puerto debía ser un punto de redistribución a las áreas del interior.

En el siglo VI la mayoría de las ánforas de aceite llegan de Túnez, excepto la forma Keay LXV, que es de origen oriental, y

de contenidos diversos. La actividad del puerto cesó de golpe a comienzos del siglo ^{vi}, aunque se ignora el motivo. El cese de este comercio lo encuentra la autora en la conquista de Cartago por los bizantinos en 532.

Dentro del presente estudio es muy importante el examen que hacen A. Martínez y G. Matilla⁵⁹ sobre el «Poblamiento tardío en Torralba, Lorca». Los autores concluyen, tras el examen de las cerámicas, que el desarrollo de Torralba fue enorme a partir del siglo ^v hasta el siglo ^{vii}, con la presencia de un gran latifundio al margen de los conflictos entre bizantinos y visigodos. Se han recogido cerámicas de las siguientes formas: Hayes 64, 82A, 87A, 91C, 96 y 104A, fechables entre principios del siglo ^v y los comienzos del siglo ^{vi}. Como estas cerámicas son de barniz excelente, pero de factura defectuosa, y puesto que todas proceden del mismo taller y del mismo momento, los autores proponen que los productos de peor calidad se exportaban a las zonas rurales de la Hispania interior. Se ha propuesto como hipótesis de trabajo que en un sector excavado vivían los trabajadores de las tierras.

A. Martínez⁶⁰ ha estudiado el poblamiento tardorromano en el norte del municipio de Lorca, que ha dado *sigillatae* norteafricanas, como las formas Hayes 69 (del siglo ^{vi}) en Las Fontanas; Hayes 61A (cronología 325-389); Hayes 63 (320-380); Hayes 67 de TSCD (340-470); Hayes 50A de TSCC fechada entre los años 230-360; Hayes 87, TSCD de la segunda mitad del siglo ^v; Hayes 32/58, de TSCD de finales del siglo ⁱⁱⁱ en Los Villares; *sigillatae* africanas C y D de las formas Hayes A o A/B entre 250-325, y Hayes 104A, 530-580, en Las Hermanas; TSCD, Hayes 63 de finales del siglo ^{iv} en El Cabezo Redondo; TSCD Hayes 63, 350-430; TSCD Hayes 67, 360-470; TSCD Hayes 58A, 290-375; TSCD Hayes 58B, 290-375; TSCD Hayes 57, 325-400; TSCD Hayes 61A, 325-420;

TSCD Hayes 99B, 530-580; TSCD Hayes 87A, de la segunda mitad del siglo v; TSCD Hayes 53, 350-430; TSCD Hayes 60, mediados del siglo vi, en Cantos de Doña Inés; TSCD Hayes 53A, 350-430; TSCD Hayes 50B, 350-400; TSCD Hayes 61B, 400-450, en El Villar; TSCD Hayes 67, 360-470; TSCD Hayes 61A, 325-420; TSCD Hayes 81B, de la segunda mitad del siglo v, dos fragmentos del estilo E(I) y E(II) de Hayes, en el Cerro del Calvario; TSCC de la forma Hayes 50A y B, 230-400 en el Cabezo de la Encantada; *terra sigillata* africana de la forma Hayes 32, 50A y B, 58, 59 y 61, de final del siglo ii hasta el v, en Venta Ossete; TSCD, Hayes 64 y 50/64, de mediados del siglo v en Los Alagüeces; *sigillatae* africanas de cronología que llegan al siglo v en Torralba; *terra sigillata* africana fechada en los siglos v y vi en Peña María. En los siglos v y vi el poblamiento se agrupa en torno a centros de explotación agrícola que a veces dan lugar a aldeas medievales como Los Cantos, Los Villares, Torralba, Los Alagüeces y Coy.

En el área de Yecla (Murcia)⁶¹ ha aparecido en Los Torrejones TSCC Hayes 50, que conforma el 0,37 por 100 de las cerámicas de la primera mitad del siglo iv; TSCD Hayes 59B, 61A, 61B, 78, 99 y 81, que representa el 2,59 por 100 de las cerámicas del siglo iv y del primer cuarto del siglo v. En la Casa de la Ermita se han recogido TSCD en un porcentaje del 5,27 por 100, de las formas Hayes 81, de la segunda mitad del siglo iv; Hayes 59 / Lamb. 51, muy abundante en la región de Murcia, 300-400/420, y Hayes 62, 350-425. En Marisparza, la TSCD, del siglo iv, representa el 3,59 por 100 de la cerámica recuperada. En El Pupillo, la TSCD, Hayes 50 / Lamb. 40 y Hayes 61 y 62, suman el 2,73 por 100 de la cerámica recogida.

En diversos yacimientos de la cuenca del Segura⁶², Cabezo de las Beatas y Ceno del Castillo de Cieza, se han recogido TSC y TSCD.

De los datos anteriormente expuestos se desprende la existencia de unas intensas relaciones comerciales de Hispania con el norte de África y de menor intensidad con el Oriente. Se importaban cerámicas y ánforas de aceite, vino y salazón⁶³. Ello plantea un problema de tipo económico: saber si Hispania no producía estos productos y los tenía que traer por necesidad. Las fábricas de salazón, al menos las de Mazarrón, trabajaban hasta comienzos del siglo vi, y es de suponer que lo harían en otras. Aparecerán en los yacimientos las ánforas de la Bética, pero no en número elevado, y en menor proporción que las africanas de aceite. Resulta chocante que las cerámicas africanas de vajilla llegaran en cantidades elevadas. Se ha afirmado que Hispania, a partir de la mitad del siglo v, dejó de producir aceite, pero ello no es exacto. La ley monástica redactada por Isidoro de Sevilla⁶⁴ entre los años 615 y 624 prescribe a los mayores una alimentación de aceite de oliva como única grasa, y tres vasos de vino al día para cada monje. La regla de Fructuoso, de unos veinte años más tarde, dirigida a la comarca del Bierzo leonés y del sur del Miño, no menciona el aceite y reduce drásticamente el vino. El consumo de vino y de aceite estaba, pues, en la dieta alimenticia diaria de los monjes. De diferentes documentos de la España visigoda se deduce que la mayoría de las tierras estaban dedicadas al cultivo del viñedo y de los cereales.

Isidoro de Sevilla, en *Los orígenes*, distingue varios tipos de aceitunas cultivables en su patria. El olivar se menciona como elemento esencial en la fórmula métrica de *Morgeangabe*, de procedencia cordobesa, de época de Sisebuto. Las fuentes árabes mencionan densísimos olivares del Aljarafe sevillano. Olivares, al menos para cubrir las necesidades del consumo, se cultivaba en las orillas del Guadiana, en las costas levantinas, en la costa catalana y en el valle medio del Ebro. En el *Liber iudicum* se valora muy alto el olivo. Al final del reino de Toledo, los tributos se pagaban en cereales, vino y aceite.

Queda claro que las invasiones bárbaras de 409-412, con las subsiguientes luchas de suevos, vándalos y alanos por el control de Hispania, descrita por un testigo como Hidacio⁶⁵, no cortaron las relaciones comerciales de Hispania con el norte de África ni con el Oriente, aunque esto sí sucedió con la conquista musulmana.

Otros elementos confirman estas intensas relaciones comerciales ente Hispania y el norte de África y el Oriente en la Antigüedad Tardía⁶⁶. El impacto del comercio de cerámicas africanas en Hispania fue tan profundo que se imitaron los tipos⁶⁷. Dentro de estos influjos de África sobre Hispania hace algún tiempo nosotros⁶⁸, y también M. Díaz y Díaz, colocamos el cristianismo. La existencia de una liturgia previsigoda de origen africano nos parece un argumento irrefutable.

El presente trabajo se complementa con J. M. Blázquez Martínez, «El comercio hispano con el norte de África y el Oriente desde el comienzo de la Antigüedad hasta el siglo VIII», en L. Rivet y M. Sciallano (eds.), *Vivre, produire et échanger: reflets méditerranéens. Mélanges offerts à Bernard Liou*, Montagnac, 2002, págs. 159-170.

1 J. M. Blázquez, «Relaciones de España en la Tarda Antigüedad con África y el Oriente: últimas aportaciones de la cerámica», en J. M. Carrié y R. Lizzi, *Humana Sapit. Etudes d'Antiquité Tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, 2002, 299-307. Como estado de la cuestión se utilizará: P. Reynolds, *Trade in the Western Mediterranean, AD 400-700: The Ceramic Evidence*, Oxford, 1995; además, C. Panella, «Merci e scambi nel Mediterraneo tardoantico», *Storia di Roma: l'età tardoantica*, I: *Luoghi e le culture*, III/2, Turín, 1993, 613-697; para el litoral mediterráneo de la Península Ibérica se consultarán las actas de la mesa redonda *Contextos ceràmics d'època romana tardana i de l'alta edat mitjana (segles iv-x)*, Badalona, 1996, Barcelona, 1997.

2 «Una piscina bautismal de planta cruciforme descubierta en la villa romana de Saucedo (Talavera de la Reina, Toledo)», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, Barcelona, 1994, 108-109, lám. V, fig. 3 y VII, fig. 1.

3 «Un exemple de ruralizació a l'Antiguitat tardana: la Villa de Torre Llauder», *III Reunión d'Arqueologia cristiana hispànica*, 119, fig. 2; 122-125.

4 J. A. Cerdá et al., *El Cardo Maximus de la ciutat romana d'Illuro (Hispania Tarraconensis)*, Mataró, 1997; contextos similares en Cataluña, en X. Aquilué, *Las cerámicas africanas de la ciudad romana de Baetulo*, Oxford, 1987; J. M. Coll, J. Roig y J. A. Molina, «Contextos ceràmics de l'antiguitat tardana del Vallès», *Contextos ceràmics*, págs. 37-57; M. Comas y P. Padrós, «Un context ceràmic del segle VI a Baetulo», *ibid.*, págs. 121-130; A. López, X. Fierro y A. Caixal, «Ceràmica deis segles IV al X procedent de les comarques de Barcelona», *ibid.*, págs. 59-82; X. Aquilué, «Anàlisi comparativa de contextos ceràmics d'època tardo-romana (segles V-VI)», *ibid.*, págs. 83-100.

5 «El Bajo Imperio ilderdense: las excavaciones de la Paeria», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 130, 132, 135, 137-138, 140, 146. M. M. Gumá, B. Miró, «La importación de la cerámica norteafricana

de la ciudad de Ilerda y la villa de Darro: un estudio comparativo», *L'Africa Romana*, VIII, 1990, págs. 607-613.

6 Sobre la Antigüedad Tardía en Hispania: J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania Romana*, Bilbao, 1978, págs. 485-618; *idem*, *Historia económica de la Hispania Romana*, Madrid, 1978, págs. 242-320; *idem*, *Historia de España*, II.1: *España Romana* (218 a. de J.C.-411 de J.C.), Madrid, 1982, págs. 525-607; *idem*, *La romanización*, Madrid, 1986, págs. 253-318; *idem*, *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 1989, págs. 451-691; *idem*, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990; *idem*, *España Romana*, Madrid, 1996, págs. 365-466; *idem*, *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad*, Madrid, 2000, págs. 680-701. L. García Moreno, *Historia de España*, III.1: *España visigoda: las invasiones, la sociedad, la Iglesia*, Madrid, 1991, págs. 283-359. *Antigüedad y Cristianismo*, V, 1988 (monográfico a cargo de A. González Blanco, dedicado a: *Arte y poblamiento en el S.E. peninsular durante los últimos siglos de la civilización romana*. Rafael Méndez Ortiz in Memoriam).

7 J. C. Sánchez León, *Les sources de l'histoire des bagaudes. Traduction et commentaires*, París, 1996; *idem*, *Bagaudas: revueltas, demonios, mártires. Revueltas campesinas en Galia e Hispania durante el Bajo Imperio*, Jaén, 1996.

8 «La fase tardoantigua de l'Audiencia de Tarragona», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 160-164. X. Dupré y J. M. Carrete, *La «Antigua Audiencia» en el acceso al foro provincial de Tarraco*, Madrid, 1993.

9 «O Noves aportacions a l'estudi de la basilica cristiana de l'anfiteatre de Tarraco», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 175-177. J. M. Carrete, «La circulació monetaria a Tarraco del 346 al 400», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 235-242.

10 Ch. Courtois, *Les vandales et l'Afrique*, París, 1995, y M. Elvira, *África en tiempos de los vándalos: continuidad y mutaciones de las estructuras sociopolíticas romanas*, Alcalá de Henares, 1998; *L'Afrique vandale et byzantine (1. re partie)*, París, 2002.

11 «Estat actual de la investigació arqueològica de l'Antiguitat tardana a la ciutat de València», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 186, 188, 190, 193, 195-196; J. Pascual *et al.*, «València i el seu territori: contextos ceràmics de la fi de la romanitat a la fi del califat (270-1031)», *Contextos ceràmics*, págs. 179-202.

12 «Quelques observations sur la céramique des IV^e-VII^e siècles», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 251-252.

13 «Las cerámicas finas procedentes de la cisterna de Sa Mesquida, Calvià (Mallorca)», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 260-268, 272-275, 280-282, 284-286.

14 Otros contextos de siglos IV a X en las Islas Baleares, en J. Buxeda, M. A. Cau y F. Tuset, «Las cerámicas de la Habitación 39 de la basilica de Es Cap des Pon (Fornells, Menorca): primeros resultados», *Contextos ceràmics*, págs. 229-248; M. M. Guma, M. M. Riera y F. Torres, «Contextos ceràmics dels segles IV-X a l'Ula de Mallorca», *ibid.*, págs. 249-268; J. Ramón y M. A. Cau, «Niveles de época vándala de Es Castell (Eivissa)», *ibid.*, págs. 269-311.

15 J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, pág. 187; *idem*, «Relations between Hispania and Palestine in the Late Roman Empire», *Assaph. Studies in Ancient Art History*, 3, 1998, págs. 163-177; L. García Moreno, «Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica, s. V-VII», *Habis*, 3, 1972, págs. 127-154.

16 A. González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*, Murcia, 1999.

17 H. Schlunk y Th. Hauschild, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia, 1978, págs. 75-85, 178-187.

18 J. Arce, *Itinerario de la virgen Egeria*, Madrid, 1980; P. Siniscalco y L. Scarampi, *Pellegrinaggio in Terra Santa*, Roma, 1985.

19 J. Amengual, *Consenci: correspondència amb Sant Agustí*, I, Barcelona, 1987; A. M. La Bonnardière, «Du nouveau sur le priscilianisme (Ep. 11)», *Les lettres de Saint Augustin découvertes par Johannes Divjak: communications présentées au Colloque des 20 et 21 septembre 1982*, París, 1983, págs. 205-214; J. Wankenne, «La correspondance de Consentius avec Saint Augustin», *ibid.*, págs. 225-242.

20 «La crisi del segle III a Pollentia: dues naus de Cabrera», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 290, 297, 303, 306.

21 «Sigillates paleocristianes ataronjades i grises a l'illa de Menorca (Balears)», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 315-318.

- [22](#) «Anforas africanas del Bajo Imperio Romano en el yacimiento arqueológico de Sanitjà (Menorca)», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, págs. 331-332.
- [23](#) «Cerámica xipriota i egipcia B tardo-romana a la comarca del Maresme», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, págs. 333-337.
- [24](#) «Vila-romà: un abocador del segle V d.c. en el forum provincial de Tarraco (Hispania Tarraconense)», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, págs. 339-356. TED'A, *Un abocador del segle v d.C. en el forum provincial de Tarraco*, Tarragona, 1989.
- [25](#) J. Serra Vilaró, «Sepulcros y ataúdes de la necrópolis de San Frutuoso (Tarragona)», *Ampurias*, 6, 1944, pág. 205.
- [26](#) M. Almagro-Gorbea et al. (eds.), *El disco de Teodosio*, Madrid, 2000.
- [27](#) A. Chastagnol, «Les espagnols dans l'aristocratie gouvernementale a l'époque de Theodose», *Les empereurs romaines d'Espagne*, París, 1965, págs. 269-292.
- [28](#) I. Rodà, «Sarcofagi della bottega di Cartagine a Tarraco», *L'Africa Romana*, VIII, págs. 727-738.
- [29](#) J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, págs. 47-154, con toda la bibliografía anterior; *Prisciliano y el priscilianismo*, Oviedo, 1982; M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en la España Romana*, Madrid, 1979, págs. 213-272.
- [30](#) D. Fernández Galiano, «Influencias orientales en la musivaria hispana», *III Coloquio Internazionale sul Mosaico Antico*, Rávena, 1980, págs. 411-430.
- [31](#) H. Schlunk y Th. Hauschild, *op. cit.*, pág. 157, lám. 49b; *Carranque: centro de Hispania Romana*, Alcalá de Henares, 2001.
- [32](#) H. Schlunk y Th. Hauschild, *op. cit.*, págs. 150-151, láms. 42-43; págs. 152-153, lám. 45.
- [33](#) A. González Blanco (ed.), *Los columbarios de La Rioja*.
- [34](#) *Las ánforas tardo-antiguas en Tarraco (Hispania Tarraconensis), siglos iv-vii d.C.*, Barcelona, 2000; para Tarraco y su territorio entre los siglos IV y VII d.C., J. M. Macías et al., «Nous contextos ceràmics del segle IV i inicis del V en la provincia de Tarragona», *Contextos ceràmics*, págs. 153-178.
- [35](#) «Assaig de síntesi del panorama ceràmic de la ciutat de Valencia a l'Antiguitat tardana», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, págs. 357-367; J. Pascual et al., *op. cit.*
- [36](#) «Les ceràmiques tardanes importades (segles IV-VII de la n.e.) del jaciment romà de la Punta de l'Arenal (Xàbia, Marina Alta)», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, págs. 378-389.
- [37](#) A. Carandini (ed.), *Attante delle forme ceramiche: ceramica fina romana nel bacino Mediterraneo (Medio e Tardo impero)*, Roma, 1981.
- [38](#) «Cerámicas focaeas de barniz rojo (Late Roman C) en el valle del Guadalquivir y el estrecho de Gibraltar», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, págs. 391-395.
- [39](#) M. Vallejo, *Bizancio y la España tardoantigua (siglos v-viii): un capítulo de historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993.
- [40](#) «Imitaciones de terra sigillata en Arva (Alcolea del Río, Sevilla)», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, págs. 397-408.
- [41](#) «La necrópolis tardorromana de Barbate: las ánforas», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, págs. 413-422.
- [42](#) F. Arasa y M. Rosas, «Les ceràmiques fines tardorromanes del jaciment de Sant Joseph (La Vail d'Uixó, Castelló)», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, pág. 446.
- [43](#) C. Basas y M. Unzueta, «Terra sigillata tardía lisa en el País Vasco: tipos y distribución», *III Reunión d'Arqueologia Cristiana Hispánica*, pág. 432.
- [44](#) P. de Palol, «La basílica des Cap des Port de Fornells, Menorca», *II Reunión d'Arqueologia Paleocristiana Hispánica*, Barcelona, 1982, págs. 391, 396.
- [45](#) J. M. Blázquez, *Historia de España*, III: *España Romana*, págs. 250-254; A. Cepas, *Crisis y continuidad en la Hispania del siglo iii*, Madrid, 1997, págs. 15-17; L. Sagredo, «Las invasiones del siglo III d.C. en Hispania a la luz de los tesoriillos monetales», *Hispania Antiqua*, 11-12, 1981-1985, págs. 89-104; *idem*, «Sobre la supuesta invasión del siglo III en la Meseta Norte», *I Congreso de Historia de Palencia*, Palencia, 1987, vol. I, págs. 531-557. El autor resta importancia, pero el texto de Orosio es tajante: Hispania fue arrasada totalmente y los invasores vivieron en su suelo durante doce años.
- [46](#) «Las cerámicas finas de la basílica de Fornells, Menorca», *II Reunión d'Arqueologia Paleocristiana*

Hispànica, págs. 431-454.

47 *L'Africa Romana*, XII, 1996, pág. 1338.

48 «Le commerce de l'huile à Menorque dans l'Antiquité», *L'Africa Romana*, XI, 1994, págs. 638-639.

49 «Las cerámicas africanas de Lucentum (Tossal de Manises, Alicante): los fondos antiguos del Museo Arqueológico Provincial. Consideraciones en torno a la decadencia de la ciudad romana», *Scripta in honorem E. Llobregat*, Alicante, 2000, págs. 391-431; véase también P. Reynolds, *Settlement and Pottery in Vinalopó Valley (Alicante, Spain): AD 400-700*, Oxford, 1993. Las relaciones con Bizancio quedan confirmadas por la presencia en Hispania de broches de cinturón (J. Werner, «Broches de cinturón bizantinos de los siglos VI y VII con motivos del fisiólogo», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 49-54); G. Ripoll, «Noves peces de torèutica de tipus bizantí procedents de la Baetica conservades en el Römisch-Germanisches Zentralmuseum de Maguncia», *III Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, págs. 69-74.

50 «El asentamiento tardorromano del barrio de Benalúa (Alicante): las actuaciones arqueológicas de 1989», *Scripta in honorem E. Llobregat*, págs. 443-458.

51 «La cerámica tardorromana de producción africana en las excavaciones arqueológicas del término municipal de Alicante», *L'Africa Romana*, VIII, págs. 579-606.

52 «El puerto romano de Santa Pola», *II Reunió d'Arqueologia Cristiana Hispànica*, pág. 385.

53 *L'Africa romana*, XI, 1307.

54 «El tránsito a la dominación bizantina en Cartagena: las producciones cerámicas de la Plaza de los Tres Reyes», *Antigüedad y Cristianismo*, V, págs. 31-163.

55 Para las cerámicas, S. Ramayo, E. Ruiz y M. C. Berrocal, «Contextos cerámicos de los siglos V-VII en Cartagena», *Archivo Español de Arqueología*, 69, 1996, págs. 135-190; «Un contexto cerámico del primer cuarto del siglo VII en Cartagena», *Contextos cerámicos*, págs. 203-228; más en general: J. M. Abascal y S. F. Ramallo, *La ciudad de Carthago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia, 1997; S. F. Ramallo, *La ciudad romana de Carthago Nova: la documentación arqueológica*, Murcia, 1989; J. M. Blázquez, «Aspectos de la historia de Carthago Nova a través de su epigrafía», *Epigraphai. Miscellanea epigrafica in onore Lidio Gasperini*, Tivoli, 2000, págs. 95-115; J. Mas (coord.), *Historia de Cartagena*, V, Barcelona, 1986; E. Ruiz (coord.), *La casa romana en Carthago Nova: arquitectura privada y programas decorativos*, Murcia, 2001.

56 *Antigüedad y Cristianismo*, V, págs. 371-395.

57 «Área de *tabernae* tardorromanas en Cartagena», *Antigüedad y Cristianismo*, V, pág. 432.

58 «La economía tardorromana del sudeste peninsular: el ejemplo del puerto de Mazarrón (Murcia)», *Antigüedad y Cristianismo*, V, págs. 471-501.

59 *Antigüedad y Cristianismo*, V, págs. 503-541.

60 «Aproximación al poblamiento tardorromano en el norte del municipio de Lorca», *Antigüedad y Cristianismo*, V, págs. 543-563.

61 L. Ruiz, «El poblamiento romano en el área de Yecla», *Antigüedad y Cristianismo*, V, págs. 565-598.

62 A. Yelo, P. Martínez y J. Salmerón, «Aportación al estudio del poblamiento y los regadíos de época romana en la cabecera del valle del Segura. Fuentes documentales y arqueológicas», *Antigüedad y Cristianismo*, V, pág. 609.

63 Sobre la producción de aceite africano son importantes los siguientes trabajos, D. J. Marttingly, «Olive Presses in Roman Africa: Technical Evolution on Stagnum», *L'Africa Romana*, XI, págs. 577-595; M. Lenoir, «Aspects de la transmission du savoir technique: les huileries de Volubilis», *ibid.*, págs. 597-605; M. Bechel, «Note sur une huilerie du quartier est de Volubilis», *ibid.*, págs. 607-610. G. López Monteagudo, «Producción y comercio del aceite en los mosaicos romanos», *L'Africa Romana*, XII, págs. 359-376 (es este un estudio fundamental).

64 L. García Moreno, *Historia de España*, III.1, págs. 284-289.

65 A. Tranoy, *Hyydace. Chronique, I-II*, París, 1974; L. García Moreno, *Historia de España*, págs. 61-170.

66 Otros datos confirman estas relaciones entre Hispania y África en la Antigüedad Tardía. Véase, por ejemplo, M. Mayer, «La circulación de *marmor Numidicum* en Hispania», *L'Africa Romana*, XI, 1994, págs. 837-847. Sobre los mosaicos romanos del Bajo Imperio con influjos africanos: J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, págs. 93-106, 206-213, 476-479; M. Mayer e I. Rodà, «Los contactos entre el norte de África y la costa del conventus Tarraconensis», *L'Africa Romana*, XII, págs. 1423-1433.

67 D. Bernal, «La producción de cerámicas africanas de cocina en la Bética: aportaciones del taller de los Matagallares y de la alfarería de los Barreros (Salobreña, Granada)», *L'Africa Romana*, XII, págs. 1341-1353, con paralelos de otros lugares de España.

⁶⁸ J. M. Blázquez, *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977, págs. 467-404; *idem*, *Historia de España*, II, 2, págs. 415-447. Esta tesis, seguida por M. Díaz y Díaz, ha sido contestada por M. Sotomayor, «Influencia de la Iglesia de Cartago en las iglesias hispanas (a propósito de un artículo de J. M. Blázquez)», *Gerión*, 7, 1987, págs. 277-287. Recientemente I. Fontaine (Ch. Pietri y L. Pietri (eds.), *Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura*, Roma, 2000, pág. 762), excelente conocedor del cristianismo antiguo, acepta que muchos cánones, todos de contenido sexual según nosotros, acusan el influjo de la obra de Tertuliano y de la Iglesia africana, no de la de Roma.

CAPÍTULO III

EL COMERCIO HISPANO CON EL NORTE DE ÁFRICA Y EL ORIENTE DESDE EL COMIENZO DE LA ANTIGÜEDAD HASTA EL SIGLO VIII

Las fuentes literarias son prácticamente inexistentes para reconstruir el comercio entre Hispania, el norte de África y el Oriente, desde el siglo IV hasta el siglo VIII, fecha de la llegada de los árabes al Occidente. Tan solo la arqueología permite hacerse una idea de la intensidad de este comercio, de los lugares de procedencia y de llegada de las mercancías. A este tema hemos dedicado dos trabajos¹, este es el tercero, al que seguirá un cuarto. Tan solo se hacen, en el amplio tema, unas catas en unos cuantos lugares significativos. En los trabajos anteriores se ha estudiado este comercio, fundamentalmente en el Levante y el mediodía hispano².

CONIMBRIGA

Este yacimiento es bien conocido de los investigadores por las excelentes excavaciones conjuntas, portuguesas y francesas, y sus posteriores estudios sobre el material aparecido³. Los autores señalan la llegada de la TSAC del norte de África a partir de la

segunda mitad del siglo III, concretamente de las regiones de Cartago, El Djem y Raqqada; cerámica que llegó en cantidades crecientes hasta el siglo V. El declive de la importación de esta cerámica comienza en el tercer cuarto del siglo, ante la concurrencia de la TSAD, de procedencia africana también, que en Conimbriga se fecha, principalmente, entre la mitad del siglo IV y mediados del siguiente. Su declive total data después del ataque de los suevos del 465 al 468.

La *Late Roman C* llega de Asia Menor, probablemente de Pérgamo, la sustituye y, confirmado por la importación de monedas, prueba la importancia de las relaciones con Oriente⁴ de la ciudad lusitana.

La TSAC se importó a Conimbriga en cantidades considerables. La forma Hayes 45 es una de las más abundantes en Conimbriga. La forma H. 50 se difundió aún más, en esta ciudad lusitana, que la forma precedente. La forma H. 52B fue muy abundante en África y se exportó mucho por todo el Mediterráneo.

De la forma H. 71 solo existen dos fragmentos en Conimbriga. La forma H. 73 se ha datado entre los años 420 y 475 en la ciudad lusitana. De la forma H. 82 se conocen en Conimbriga seis ejemplares tan solo. Los fragmentos de H. 45A se han fechado entre los años 230-240 y 320. Los fragmentos se encontraron entre los adobes y el mortero de reconstrucciones efectuadas en el siglo IV y la destrucción de los muros dataría ya de los años 465-468.

Las variantes antiguas de la forma H. 50A se fechan entre los años 230-240 y 325. En Conimbriga se han recogido, en niveles del siglo IV, los ejemplares tardíos de esta forma (300 a 360). En la ciudad son raros en los estratos del siglo IV, apareciendo solo tres fragmentos. Son más abundantes en niveles de destrucción del siglo V (seis fragmentos), lo que parece indicar que la forma

H. 50A se fabricó aún pasado el año 360. Con seguridad lo fue hasta los años 465-468, lo que es una fecha final de utilización. De la forma H. 50B (350-400) solo se ha recogido un ejemplar en un nivel de destrucción datado entre 465-468.

Las formas H. 71 (375-420) y 73 (420-475) se han hallado en niveles de destrucción fechados en el siglo v. La forma H. 73 se ha encontrado en un nivel poco posterior a la destrucción de 465-468.

La terra sigillata africana D

Esta *sigillata* puede aparecer desde el comienzo de la Tarda Antigüedad hasta el siglo vii.

Hayes distingue un tipo de producción, que debió ser una versión tardía, posiblemente, de la TSAC, que se generalizó desde el año 350 al 450, contemporánea de la primera fase de desarrollo de la TSAD. Este tipo de cerámica y ninguna de las formas con las que aparece más frecuentemente, las formas 62A y 68, se documentan en Conimbriga. En cambio, se documenta en esta ciudad otro tipo de fabricación no señalado por Hayes, que según los excavadores de la ciudad lusitana se caracteriza por la neta oposición entre el color rojizo del engobe y el de la pasta y, en segundo lugar, por la presencia de estrías regulares.

Puntualizan los excavadores que, de los 680 fragmentos, cuyo perfil es posible identificar con exactitud, 468 pertenecen a formas comunes, que se pueden fechar entre comienzos del siglo iv y mediados del siglo v. Predominan las formas H. 58, 59, 61, 67 y la presencia menos frecuente de las formas H. 60, 63. 112 fragmentos pertenecen a formas que se pueden fechar entre los años 425 y mediados del siglo vii, con preponderancia de las formas H. 76, 91, 99, frecuentes entre los años 425 y 530. Tan solo veinticinco fragmentos, de los que trece son de forma H.

104, pueden datarse con posterioridad a la última fecha. Los fragmentos se encuentran muy machacados y no han aparecido piezas completas ni perfiles completos.

La forma H. 58 es la segunda forma más común en Conimbriga. La forma 59 ofrece muchas variantes. Esta forma es muy frecuente en lugares y necrópolis del siglo IV, en Oriente y en Occidente. La forma H. 60 está poco representada en la ciudad lusitana. La forma 61 es la más numerosa entre las formas de TSAD en Conimbriga.

La forma H. 61 se fecha entre los años 325 y 400-420. De la forma H. 63 se han encontrado quince fragmentos en Conimbriga. Es muy común en esta ciudad la forma H. 67, con las formas H. 58B, 61 y 63 se considera como una de las formas típicas de la primera fase de la TSAD y una de las más extendidas por todo el Mediterráneo durante casi un siglo. En Oriente se difunde entre los años 360 y 470.

En Conimbriga abunda también la forma H. 76 que tiene, igualmente, una gran difusión por todo el Mediterráneo y en Karanis y en el Ágora de Atenas se fecha entre los años 425 y 479.

La forma más abundante en Conimbriga y en todo el Mediterráneo, es la forma H. 91. Todos los fragmentos recogidos en Conimbriga de la forma H. 93 pertenecen a la variante B.

La forma H. 99 es la que está más representada en la ciudad lusitana.

La forma H. 103 se fecha, según Lamboglia, al final del siglo IV y, según Hayes, apoyado en su decoración, desde comienzos del siglo VI hasta el tercer cuarto de este siglo.

La forma H. 104 se ha hallado en Conimbriga en grandes cantidades. De quince fragmentos, dos pueden atribuirse al tipo

A, que se fecha entre los años 530 y 580 y el tipo B entre los años 570 y 600. Dos variantes son aún más tardías y una apareció en un nivel fechado a mediados del siglo VII, pero como señalan los excavadores de Conimbriga que han estudiado minuciosamente el material hallado por ellos, estudio que sigue este trabajo, esta cronología es incompatible con las conclusiones deducidas de la estratigrafía de Conimbriga.

Puntualizan los estudiosos portugueses y franceses que los motivos decorativos se inspiraron en vasos metálicos. Las palmetas del tipo 4, característico del tipo A(III), son muy frecuentes entre el año 350 y los comienzos del siglo V en las formas H. 59, 61A, 63 y 67.

Entre los motivos secundarios, los más numerosos en Conimbriga son los círculos concéntricos del tipo más común, fechados entre el final del siglo IV y la mitad del siguiente.

Un fragmento presenta una decoración un poco extraña: una cruz gamada utilizada como elemento secundario en compañía de los motivos característicos de los estilos A(II) y A(III).

La TSAD, según los excavadores, es frecuente en los niveles de destrucción fechados en los años 465-468. En este horizonte se han recogido las formas H. 59A, 59B, 61A, 61B, 67, 76 y 91B, que se fabricaron hasta el año 400 (H. 59A). Las fechas de estas formas son las siguientes: 420 (H. 69B, 61A y 67, primer grupo); 450 (H. 61B y 67, segundo grupo); a partir del 425 (H. 76), y del 450 (H. 91B).

También se hicieron imitaciones locales. Se trata de un pequeño grupo de una cerámica grosera, que imita los motivos estampados y el esquema decorativo típico de la TSAD. La mayoría de los bordes imitan la forma H. 61 y la decoración grosera, irregular y estampada se inspira en el estilo A tardío de la TSAD datada entre la segunda mitad del siglo IV y la mitad del siglo V⁵.

Esta *sigillata* está bien datada en el ágora de Atenas y en Antioquía. Las formas son cuencos y grandes platos profundos, que se apoyan en un pie bajo o sobre una sencilla moldura exterior. La forma más antigua es la H. 1. La decoración de la mayoría de las formas está compuesta por guirloches o por motivos estampados.

Se ha sugerido que el centro de la fabricación habría que localizarlo en el noreste del Egeo. La fecha de la fabricación oscilaría entre el siglo IV y comienzos del siglo VII. Compitió con la producción africana e incluso la suplantó durante casi un siglo en Oriente. El apogeo de su producción se fecha entre la mitad del siglo V y la mitad del siglo VI. Esta cerámica se extendió por el sur de Italia y Sicilia, hasta Dalmacia, por todo el mar Egeo, por el sur de Rusia y por todo el Mediterráneo oriental. La forma 3 llegó hasta Mauritania, Bracara Augusta, en Portugal, y Britania. Un plato de esta última región se fecha entre los años 400-490.

En Conimbriga está bien representada. Del 93 por 100 de los fragmentos hallados en la ciudad lusitana, 95 pertenecen a la forma H. 3. Se fecha entre la segunda mitad del siglo V y la primera mitad del siglo VI. Tres fragmentos pertenecen a la forma H. 5A.

Los tipos H. 3B y 3C aparecieron en niveles fechados entre los años 460-475, de lo que deducen los excavadores que la producción era muy numerosa y que la fabricación de estos tipos debió comenzar alrededor del año 450, o quizá antes.

Una pieza hallada en Conimbriga perteneciente al tipo H. 3B se halló en un nivel de destrucción de una casa de los bárbaros invasores. Piensan los excavadores que la reconstrucción de esta mansión fue, seguramente, posterior, pero no mucho, a los

ataques de los suevos de los años 465-468. La destrucción fue con seguridad anterior a los finales del siglo v o a los comienzos del vi.

Dos fragmentos de la forma Hayes 3C se han recogido en un nivel de destrucción debido a los ataques de los suevos del 465-468.

Un fragmento de la forma H. 3F se encontró en el nivel de destrucción del foro de fecha anterior al 465-468.

Un fragmento del tipo H. 3B se puede fechar entre los años 465 y 468.

Las formas H. 1, 2 y 10 no están presentes en Conimbriga. La ausencia de esta última forma fechada entre los finales del siglo vi y primera mitad del siglo vii, se puede explicar fácilmente por la pobreza de la población de la ciudad lusitana. La ausencia de las formas H. 1 y 2 se puede explicar satisfactoriamente por la intensidad de las importaciones africanas. Los excavadores de Conimbriga plantean la posibilidad de que la ocupación vándala del norte de África a partir del 430⁶, haya podido interrumpir los contactos comerciales y abrir los mercados atlánticos a la producción del Mediterráneo oriental⁷.

Del análisis detallado que han realizado M. Delgado, F. Mayet y A. Mouthino de Alarcão, deducen estos autores una serie de conclusiones, que son importantes para el contenido de este trabajo y que conviene recordar.

En la segunda mitad del siglo iii se han propagado rápidamente en Conimbriga las formas H. 42, 44 y 48 de la TSAC, en cantidades crecientes en el final del siglo iv, especialmente las formas 40 y 50, que llegan a un 70 por 100 del total de esta producción. Los fragmentos más antiguos de la forma H. 45, fechados entre los años 230-240 y 320, se han recogido en un nivel de transformación del siglo iv. Los

fragmentos de tipo antiguo de la forma H. 50, durante el siglo ^v son aún abundantes. En cambio, de las formas H. 71 y 73 solo han aparecido uno y doce fragmentos, respectivamente. La caída de la TSAC no lleva consigo su desaparición. Entre la mitad del siglo ^{iv} y la mitad del siglo ^v, alcanzó su nivel más alto de exportación. Dominó ahora la TSAD, que abundó en este período. A mediados del siglo ^v el volumen de importación en general y de la TSAD en particular, cayó sensiblemente.

En los niveles de las casas fechadas entre 446 y 465 y en los niveles posteriores a la ocupación bárbara, se ha recogido una cantidad apreciable de las formas H. 96, 97 y 103, pero su presencia es insignificante comparada con la etapa anterior.

La *Late Roman C* suplantó esta producción. Las primeras formas no llegaron a Conimbriga. En cambio, la forma 3 fue abundante entre los años 450 y el segundo cuarto del siglo ^{vi}, y es numerosa en los niveles de los años 465-468 y en los niveles bárbaros de fecha algo posterior. La disminución del volumen de importación de cerámica la explican los excavadores por la decadencia de la ciudad después de los ataques de los suevos del 465-468. La abundancia tardía de la *Late Roman C* sería el resultado de la ocupación vándala del norte de África, que obligó a los mercados de Occidente a importar cerámicas del Oriente.

Las TSA A, C y D, halladas en Conimbriga, proceden, muy probablemente, de la región de Cartago, El Djem y Raqqada. En Conimbriga y en otros lugares de Hispania como Belo, Tróia de Setúbal, Bracara Augusta y Guifões, predominan, de la *Late Roman C*, la forma H. 3.

Estas *sigillatae*, junto con las ánforas, son los únicos elementos que permiten reconstruir el comercio en la Tarda Antigüedad y los centros de suministro. Hispania no estuvo marginada de los vaivenes de este comercio de importación de

cerámica.

SIGILLATA DE LA TARDA ANTIGÜEDAD EN LAS VILLAS ROMANAS DE SÃO CUCUFATE

En São Cucufate (Portugal) se han excavado unas villas del más alto interés científico, cuyo estudio lo han realizado los mismos excavadores J. Alarcão, R. Étienne y F. Mayet⁸. Puntualizan estos autores que en estas villas las TSAC y D están bien representadas, más que en Conimbriga. Se han recogido en los estratos más recientes de la Villa II y en la Villa III. La cantidad de TSAC es muy alta. La mayoría de las piezas pertenecen a la forma H. 50.

Las TSAD están presentes en cantidades algo inferiores, sin duda debido a la contracción de las importaciones a partir de mediados del siglo v. A partir de esta fecha son escasas la importaciones en São Cucufate y en la Lusitania meridional, como Tróia y Represas (Beja). No aparecen motivos cristianos en la decoración de los platos. La decoración es geométrica. Los excavadores puntualizan que ninguna forma de finales del siglo v ni de los siglos vi y vii han aparecido en las villas, salvo uno o dos fragmentos.

Solo se conoce un fragmento de la forma H. 3 fechado entre la mitad del siglo v y la mitad del siglo vi.

CERÁMICAS TARDORROMANAS EN AUGUSTA EMÉRITA

La capital de Lusitania⁹ gozó de un momento espléndido en todos los órdenes en épocas del Bajo Imperio y visigodas¹⁰. La ciudad había sido fundada con veteranos de las guerras

cántabras (Dio. Cas. 54.11.2). Recibió en el momento de su fundación un territorio muy extenso. Después de la segunda y tercera repartición de tierras quedaba aún territorio sin repartir. Poseía bosques (*silvae*) y pastos públicos (*pascuae publicae*). El *lucus feroniae* alcanzaba una extensión de 1.000 *iugera*. Había aumentado su población por envíos de gentes en tiempos de Otón, en el año 68 (Tac. *Hist.* 1.78.1). En el año 254, según la carta 67 de Cipriano, tenía ya obispado. En el Concilio de Elvira (Granada), celebrado a comienzos del siglo IV, participó el obispo emeritense Liberius al igual que en el concilio de Sárdica del año 344. Por la *Oratio* VIII de Symmaco, fechada antes del año 377, se tiene noticia de un conflicto entre Valerius Fortunatus y el *ordo emeritensis*, cuya naturaleza se desconoce.

El mayor poeta cristiano de final del Mundo Antiguo, el hispano Prudencio, dedicó a la mártir emeritense Eulalia, el himno III, 131-210 del *Peristephanum*. El poeta galo Ausonio de Burdeos, que vivió entre los años 310-395, en su carta XXVII. 74, menciona de pasada al río Anas que pasa por Mérida.

En la lucha contra Prisciliano, el metropolitano de Augusta Emérita, Hydatius, desempeñó un papel importante¹¹.

Augusta Emérita se cita con frecuencia en la crónica de Hidacio, que cae dentro del período que se estudia en este trabajo. En el año 429 (Hyd. 90), el rey suevo Heremigario intentó saquear Augusta Emérita. Fue rechazado por el rey vándalo Genserico, que se disponía en ese momento a pasar a África. En el año 440, Rechila, rey de los suevos, penetró en Augusta Emérita (Hyd. 119). El rey suevo murió en la ciudad en el año 448 (Hyd. 137). En el año 456, Teodorico II se disponía a saquear Augusta Emérita (Hyd. 182), ciudad que abandonó en el año 457 (Hyd. 186), asustado ante la noticia de la muerte de su protegido Avito. En el año 469, un ejército

godo se apoderó de la capital de Lusitania (Hyd. 245).

Hacia el año 472 los visigodos ya dominaban Lusitania. Jordanes (*Get.* XLVII. 244) escribe que Eurico dominaba toda Hispania. Las relaciones de Augusta Emérita con el Oriente en el siglo VI debían ser fluidas, como lo indican las *Vidas de los padres emeritenses* (IV. 8), que cuentan que un médico griego llegó del Oriente a la capital de Lusitania y se le consagró obispo de la ciudad.

Es fundamental para el contenido de este trabajo conocer las importaciones de TSA al final de la Tarda Antigüedad. La TSA, ya hace años, 1985, fue estudiada por A. Vázquez¹². La TSAC comienza a aparecer en Augusta Emérita a mediados del siglo III en la capital de Lusitania. El 50 por 100 de la TSAC se fecha entre mediados del siglo III y los comienzos del siglo siguiente. A lo largo del siglo IV pertenecen fundamentalmente las formas H. 45 y 50. Están fabricadas a molde. Son de gran calidad y se exportaron en gran escala. Se documenta una degradación de la TSAC, como se aprecia en la forma H. 50B, que es de paredes más gruesas, de arcilla menos depurada y de barniz más oscuro. En Augusta Emérita, a mediados del siglo V aparecen las formas H. 52B, con decoración de relieves aplicados y la forma H. 71. La TSAC, de arcilla clara y poco depurada está representada en Augusta Emérita por las formas H. 73B, 74 y 76.

En la capital de Lusitania no está presente la última fase de esta producción, que se data desde el primer cuarto del siglo VI, y que imita las vajillas de plata en la decoración y en la técnica.

La terra sigillata africana D

A partir del siglo IV se afianzan las decoraciones estampilladas, que ya habían aparecido en formas anteriores. Al comienzo, las decoraciones son de tipo ornamental y después, figurativo. De

este último tipo de decoración no se ha recogido ningún ejemplar, por cesar las exportaciones a Augusta Eméríta en estos años. La mayoría de las piezas emeritenses pertenecen a los estilos A(II) y A(III), que se fechan entre la mitad del siglo IV y la primera mitad del siglo V, período que es el de mayor importación de la TSAD, que llegó al 73 por 100 de la TSA.

Las formas más comunes en Augusta Eméríta, que son las más frecuentes en estos siglos, pertenecen a las formas H. 58, 51A y B, 61, 67, 91. Salvo esta última forma, todas las restantes son cuencos de gran tamaño.

La crisis de la exportación de esta cerámica africana parece que fue motivada por la llegada de los vándalos al norte de África, como parece deducirse de que a partir de los años 440-450 no llegara la TSAD. Esta producción, como se ha afirmado ya, fue sustituida por la *Late Roman C*, que no vino a Augusta Eméríta, dato muy importante de consignar.

En la ciudad, las vajillas con decoración estampada se interrumpieron hacia mediados del siglo V. Está representado el estilo A(I), datado entre los años 320-350. Al estilo A(II), 350-420, pertenece la mayoría de los fragmentos emeritenses. Las decoraciones más comunes son las figuras geométricas. Se trata, generalmente, de cuadrados, reticulados y círculos concéntricos, rosas, rayos, crecientes, etc. Una roseta de ocho pétalos tiene un paralelo en un ejemplar de Karanis.

El estilo A(III) se data entre los años 410-470. Se caracteriza por una decoración centrífuga y un diseño en forma de estrella, que cada vez se esquematiza más. De este tipo de decoración han aparecido pocos fragmentos en Augusta Eméríta y todos se datan en la etapa inicial.

No se conoce ningún fondo del período final decorado, frecuentemente, con simbología cristiana.

En Augusta Eméríta se han recogido cazuelas importadas.

Pertenecen a las formas H. 23B, fechadas desde la primera mitad del siglo II a los comienzos del siglo V. H. 181, de la misma fecha que la pieza anterior, y H. 197, que se exportó desde inicios del siglo IV hasta los finales del siglo VI.

Merecen ser recogidas para el contenido de este trabajo las conclusiones que deduce de su estudio Ana Vázquez de la Cueva, que son muy aceptables.

En el siglo IV sigue aún llegando a Augusta Emérita TSAC, pero en pequeñas cantidades, y fue sustituida por la D, que continúa la tradición de la A. Ambas proceden del norte de África proconsular. De las cerámicas africanas, esta forma es la más presente en la capital de Lusitania, y llegó desde comienzos del siglo IV a mediados del siglo V. En Augusta Emérita se han recogido unos pocos fragmentos de las formas H. 104 y 91, fechadas en el siglo VI.

En la capital de Lusitania, durante los siglos IV y V coinciden, con las exportaciones africanas D, las cerámicas tardías de la Galia, llamadas comúnmente paleocristianas, anaranjadas o grises, que en Augusta Emérita son anteriores a la mitad del siglo V en número muy bajo, y las cerámicas hispánicas tardías, que se han fechado, generalmente, desde los comienzos del siglo IV a la mitad del siglo V. Los lugares de producción de estas cerámicas hispanas se han localizado en Tiermes, Clunia y Tritium Magallium. Estas cerámicas invaden el norte de la Meseta castellana y llegan hasta Augusta Emérita. Abundan mucho en esta ciudad, que fue centro de confluencia de las cerámicas hispanas y africanas.

En Augusta Emérita se imitó la TSAD, lo que es una prueba del prestigio del que gozaba esta cerámica africana importada. Son cuencos o platos, de borde ancho o de borde de sección triangular. La presencia de la cerámica africana en los siglos IV y

v en Augusta Emérita se ha propuesto como una prueba de la revitalización económica de la ciudad en estos siglos, lo cual es muy probable. Augusta Emérita era ahora la capital gubernativa de la *diocesis Hispaniarum* y sede del vicario¹³. Los hijos de Constantino restauraron el circo¹⁴, lo que indica una vida importante de la ciudad. Emérita se hermoseó con espléndidos mosaicos en esta época, como los descubiertos en la calle Masana con las cuadrigas de Paulus y de Marcianus vencedoras, colocadas a los lados de un medallón dionisiaco, fechado en la segunda mitad del siglo iv¹⁵; en la casa basílica fechada en el mismo siglo¹⁶; en las cercanías de la estación de ferrocarril firmado por Annius Bonus, de época teodosiana¹⁷, que demuestra que los musivarios de Augusta Emérita estaban muy al corriente de los influjos musivarios del Imperio y más concretamente del Oriente; en la calle Sagasta¹⁸ los mosaicos geométricos, al igual que los descubiertos en la calle Legio X y en la calle Oviedo, todos de fecha anterior¹⁹. Otros mosaicos han aparecido en la ermita de la Piedad²⁰; en la travesía de Pedro M. Plano, con tema dionisiaco²¹; en el Jardín del Parador²²; en la calle de la Concordia, decorado con motivos geométricos²³; en la calle de Benito Toresano²⁴, ya de comienzos del siglo v, al igual que, según J. M. Álvarez, los pavimentos de los aurigas y el firmado por Annius Bonus de la calle de Adriano²⁵; en la calle Holguín con los siete sabios de Grecia, acompañados por los nombres en griego y un panel debajo de ellos que representa la cólera de Aquiles, con el héroe griego acompañado de Agamenón, Ulises y Briseida²⁶, obra de un musivario griego, desplazado al Occidente, más bien que de un cartón oriental y los restantes mosaicos descubiertos en la misma casa que el mosaico anterior, con victoria que conduce a pie una cuadriga, y un segundo con cazador, de nombre Marianus, que ha abatido un ciervo en un segundo cuadro²⁷ y en la calle Avenida de Extremadura, decorado con tema

dionisiaco²⁸ y con motivos geométricos, todos datados en la misma fecha, siglo IV. Las villas de los alrededores de la ciudad estaban también decoradas con magníficos mosaicos, como la de El Hinojal, Las Tiendas, decorada con mosaicos geométricos, con una nereida, con un cazador de panteras, con la caza del jabalí y con bustos de las cuatro estaciones, igualmente datado en el siglo IV²⁹. Todo este material indica que Augusta Emérita gozaba de un gran momento cultural y económico en la época de las exportaciones africanas.

En Augusta Emérita debió habitar siempre una importante colonia de africanos y una numerosa colonia de comerciantes orientales. Las vías de penetración de este comercio serían la calzada de la Vía de la Plata, a partir de Híspalis, que era puerto fluvial, o desde Olisipo. Las proporciones de exportaciones de cerámica africana son parecidas a las de Conimbriga y, a esta ciudad, la cerámica africana debió llegar también a través de Olisipo o desde algún puerto de la costa atlántica, según A. Vázquez. Esta cerámica africana de vajilla venía en las naves como producto secundario. La que llegaba a la costa levantina debía acompañar a ánforas de aceite o de salazón. Posiblemente venía en compañía de estos dos productos que se habían producido en grandes cantidades en fechas anteriores en Lusitania³⁰. No hay que descartar, como insinúa A. Vázquez, que Lusitania comercializase minerales, pues, aunque las minas del noroeste hispano dejaron de explotarse a finales de la dinastía de los Severos y las famosas minas de plomo argentífero de Carthago Nova y de Sierra Morena, por la misma fecha, o seguramente antes, en Riotinto se ha recogido mucha moneda del siglo IV, lo que indica que todavía estaban en explotación. Agustín, en su carta L, menciona la exportación de estaño a Egipto desde Lusitana y Gallaecia. También podía exportar caballos para las carreras. Simmaco, en los últimos años del siglo

iv, escribe varias cartas a hispanos, propietarios de yeguas en Hispania, aunque se ignora la zona donde se encontraban, pidiéndoles caballos para correr en el circo de Roma, a Sallustio, año 401 (*Ep.* V, 56), que fue *vir illustris* y *praefectus urbis Romae*, que poseía extensas fincas y grandes yeguas de caballos en Hispania. Su padre fue *vicarius Hispaniarum* en 364 (*CIL*, VI, 1729) y residió con seguridad en Augusta Emérita. Del abastecimiento de caballos hispanos habla Simmaco en las cartas: *Ad Stilichonem* (IV, 7), escrita en 399, a Helpidio, redactada en la misma fecha. A los caballos hispanos los califica de *equos ex Hispania lectissimae nobilitatis*; a un destinatario desconocido (VII, 48); a Messala (VII, 82); a Longiniano (VII, 97), todas ellas también del 399; de la misma fecha son las cartas a Patruino (VII, 105-106); a Perpetum (IX, 12). En la carta se lee: *lectissimos genere et velocitate praestantes*; a Pompeya, dama probablemente hispana desconocida (X, 18); a S. Flaviano (IX, 19); a S. Basso; a un *vicario Hispaniarum* (IX, 21); a S. Aureliano (IX, 22); a S. Marcello (IX, 23); a Vicentio (IX, 25).

Los potros lusitanos eran ya famosos por su velocidad al comienzo del Imperio³¹. En la *Expositio totius mundi et gentium* LIX, obra de un oriental escrita en el año 359, Hispania exporta *oleum enim el liquamen et vestem variam et lardum et iumenta mittens, omni mundo sufficiens*. Se mencionan en este párrafo aceite, salazones, vestidos, tocino y caballos como exportaciones hispanas, pero no minerales³².

Las relaciones de Hispania y África quedan patentes, según nuestra opinión, en los mosaicos de influjos africanos del Bajo Imperio³³.

Llama la atención la poca presencia de la *Late Roman C*. El corte de la importación de cerámicas africanas se ha explicado por las invasiones bárbaras en Hispania, según se ha indicado. En la costa levantina y mediterránea, tanto cerámicas africanas

como orientales están bien representadas. El puerto de Carthago Nova (Str. III.4.6) era el mejor situado en las relaciones con el norte de África.

El material africano de Augusta Emérita no se emparenta con el de las ciudades béticas vecinas, como Itálica³⁴, donde la TSAC está apenas representada. En las cercanías de Augusta Emérita, en la basílica paleocristiana de Casa Herrera³⁵, solo han aparecido tres fragmentos de TSAD; se fechan entre los años 350-400 y 325-400-420.

TERRA SIGILLATA EN CÓRDOBA

La capital de la Bética gozó de un gran momento económico, cultural y cristiano al final de la Antigüedad. El poeta galo Décimo Magno Ausonio menciona a Córdoba como una de las ciudades más importantes de Hispania, aunque la considera inferior a Híspalis³⁶. El momento artístico que alcanzó en el siglo IV ha quedado bien reflejado en la calidad de sus mosaicos, como los dos de Eros y Psique³⁷; los de peces³⁸; los de las cuatro estaciones, no con bustos, sino con figuras enteras³⁹.

Osio, obispo de Córdoba, una de las grandes figuras de la Iglesia en el siglo IV, presidió los concilios de Elvira, de Nicea, en 235, y de Sér dica, en 344⁴⁰. En Córdoba se construyó un gigantesco palacio, que se ha supuesto que fue residencia de uno de los tetrarcas⁴¹.

Las cerámicas africanas halladas en Córdoba fueron estudiadas hace años por J. Alonso⁴². En este trabajo tan solo se recoge, como dato de última hora, la hallada en el acceso norte del teatro⁴³.

En la segunda mitad del siglo IV predomina la TSAC, principalmente la C2 y un 20 por 100 de producción de

TSAD1. Señala J. Sánchez que la producción de TSA en relación con el resto de las producciones cerámicas es elevada, pero algo menor que en el siglo anterior, representado por un 26 por 100, y ahora no se alcanza el 15 por 100. La forma más presente de la TSA en Córdoba es la H. 50. Se trata de una fuente de gran aceptación en Córdoba. La TSAD no aparece en las formas más tardías, sino más bien las de la primera producción, H. 58B, 59, 61A. No se documentan en Córdoba las formas típicas tardías como la H. 61B, 67, 91. La TSAD se imita mucho.

La FLR copó los mercados de cerámica de mesa y cocina de Córdoba. Aparecieron formas desconocidas, que son imitaciones de la TSA. Las ánforas tardías halladas en Córdoba están presentes con un porcentaje de cierta importancia. Pertenecen a las formas Keay XXIII y una probable a la forma Keay LIV. Ambas son formas típicas de los siglos IV y V.

Un grupo de lucernas, en número muy elevado, se emparentan por su decoración con las de Cartago.

Córdoba estaba bien situada para recibir las exportaciones africanas por ser el río navegable hasta ella en barcos de ribera (Str. III.2.3).

AUSENCIA DE TSA EN HISPANIA

En el norte de la Meseta castellana la TSA está ausente. Así en la villa de La Olmeda (Palencia), decorada con una espléndida galería de retratos y de mosaicos⁴⁴.

En la villa de Baños de Valdearados (Burgos), de época del emperador Teodosio, al igual que la anterior⁴⁵, igualmente decorada con magníficos pavimentos, tan solo han aparecido dos fragmentos de TSAD de las formas H. 32 y 58.

En la muralla de Gijón, de época tardía, tan solo se ha descubierto un fragmento de TSAD⁴⁶.

Del estudio de la TSA fechada en la Antigüedad Tardía efectuado en este trabajo, queda claro que llegó en menor cantidad al Occidente de Hispania que al Levante y Mediodía hispano y que el norte no la recibió; aunque las villas sean de las mejores que ha dado Hispania, las cerámicas orientales están ausentes.

¹ J. M. Blázquez, «Relaciones de España en la Tarda Antigüedad con África y el Oriente. Últimas aportaciones», en J.-M. Carrié y R. Lizzi Testa (eds.), «*Humana Sapit*». *Études d'Antiquité Tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, 2002, págs. 299-307; *idem*, *El comercio de cerámicas del norte de África y de Oriente con Hispania en la Antigüedad Tardía*, en J. M. Blázquez y J. Remesal, *Estudios sobre el Monte Testaccio III*, Barcelona, 2003, págs. 567-617.

² Sobre la Antigüedad Tardía en Hispania: J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania Romana*, Bilbao, 1978, págs. 485-618; *idem*, *Historia económica de la Hispania Romana*, Madrid, 1978, págs. 242-320; *idem*, *Historia de España*, II.1: *España Romana (218 a. de J.C.- 414 de J.C.)*, Madrid, 1982, págs. 525-607; *idem*, *La romanización*, Madrid, 1986, págs. 253-318; *idem*, *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 1989, págs. 451-691; *idem*, *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990; *idem*, *España romana*, Madrid, 1996, págs. 365-466; *idem*, *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad*, Madrid, 2000, págs. 680-701. L. García Moreno, *Historia de España*, III.1: *España visigoda: las invasiones, la sociedad, la Iglesia*, Madrid, 1991, págs. 283-359. A. González Blanco (ed.), *Arte y poblamiento en el S.E. peninsular durante los últimos siglos de la civilización romana. Rafael Ortiz in memoriam* (monográfico de la revista *Antigüedad y Cristianismo*), Murcia, 1988. J. J. Sayas, *Historia antigua de España*, II: *De la Antigüedad Tardía al ocaso visigodo*, Madrid, 2001. J. Orlandis, *Historia de España: época visigoda (409-711)*, Madrid, 1987. A. Barbero y M. I. Loring, «El reino visigodo y la transición al mundo medieval», *Historia de España: la España romana y visigoda (siglos iii a.C.-viii)*, Barcelona, 1998.

³ M. Delgado, E. Mayet y A. Moutinho de Alarcão, *Fouilles de Conimbriga*, IV: *Les sigillées*, París, 1975, pág. 342.

⁴ M. Delgado, E. Mayet y A. Moutinho de Alarcão, *op. cit.*, págs. 253-313 y 339.

⁵ M. Delgado, E. Mayet y A. Moutinho de Alarcão, *op. cit.*, págs. 261-284.

⁶ M. Delgado, E. Mayet y A. Moutinho de Alarcão, *op. cit.*, págs. 285-291.

⁷ C. H. Courtois, *Les vandales et l'Afrique*, París, 1995. M. Elvira, *África en tiempos de los vándalos: continuidad y mutaciones de las estructuras sociopolíticas romanas*, Alcalá de Henares, 1998.

⁸ *Les villes romaines de São Cucufate (Portugal)*, París, 1990, págs. 250-251.

⁹ A. Blanco, *Augusta Emerita: actas del Simposio Internacional Conmemorativo del Bimilenario de Mérida*, Madrid, 1976. A. Nünnerich-Asmus (coord.), *Denkmäler der Römerzeit*, Maguncia, 1993, *passim*.

¹⁰ M. C. Villalón, *Mérida visigoda: la escultura arquitectónica y litúrgica*, Badajoz, 1985. H. Schlunk y Th. Hauschild, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia, 1978, *passim*.

¹¹ J. M. Blázquez, *Religiones en la Hispania antigua*, Madrid, 1991, págs. 311-342. M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España*, I: *La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979, págs. 233-273. Ch. Pietri, *Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura. La nascita di una cristianità (250-430)*, Roma, 2000, págs. 393-413. Hoy día no se tiene por herejía a Prisciliano.

¹² *Sigillata africana en Augusta Emerita*, Madrid, 1985. R. Járrega, *Cerámicas finas tardorromanas del Mediterráneo oriental: estado de la cuestión*, Madrid, 1991.

¹³ R. Étienne, «Mérida, capital du vicariat des Espagnes», *Homenaje a Sáez de Buruaga*, Madrid, 1982, págs. 201-207.

¹⁴ A. Chastagnol, «Les inscriptions constantiniennes du cirque de Mérida», *Mélanges de l'École Française de Rome*, 88, 1976, págs. 259-276. T. Nogales, *Espectáculos en Augusta Emerita*, Badajoz, 2000, págs. 47-48.

- ¹⁵ A. Blanco, *Mosaicos romanos de Mérida*, Madrid, 1978, págs. 45-46, 76-79, 101B-104. T. Nogales, *op. cit.*, págs. 73-78, láms. XLIII-XLIV, LIII. J. Gómez Pallarés, *Edición y comentario de las inscripciones sobre mosaicos de Hispania: inscripciones no cristianas*, Roma, 1997, págs. 72-74, lám. 20. M. Darder, *De nominibus eorumum circensium. Pars Occidentis*, Barcelona, 1996, págs. 229, lám. IX.1.
- ¹⁶ A. Blanco, *op. cit.*, págs. 47-48, láms. 80-81.
- ¹⁷ A. Blanco, *op. cit.*, págs. 34, lám. 26. A. J. Gómez Pallarés, *op. cit.*, págs. 74-75, lám. 21.
- ¹⁸ A. Blanco, *op. cit.*, págs. 32-33, lám. 21.
- ¹⁹ A. Blanco, *op. cit.*, págs. 33-34, láms. 22-25.
- ²⁰ J. M. Álvarez, *Mosaicos romanos de Mérida: nuevos hallazgos*, Mérida, 1990, páginas 27-37, láms. 1-7.
- ²¹ J. M. Álvarez, *op. cit.*, págs. 37-49, láms. 8-18.
- ²² J. M. Álvarez, *op. cit.*, págs. 49-53, láms. 21-23.
- ²³ J. M. Álvarez, *op. cit.*, págs. 53-60, láms. 24-26.
- ²⁴ J. M. Álvarez, *op. cit.*, págs. 60-65, láms. 27, 29.
- ²⁵ J. M. Álvarez, *op. cit.*, págs. 67-69, lám. 31.
- ²⁶ J. M. Álvarez, *op. cit.*, págs. 69-79, láms. 32-38. J. Gómez Pallarés, *op. cit.*, páginas 67-71, lám. 18. M. Darder, *op. cit.*, pág. 299, lám. IX.2.
- ²⁷ J. M. Álvarez, *op. cit.*, págs. 79-91, láms. 39-45, figs. 7-8. J. Gómez Pallarés, *op. cit.*, págs. 64-67, láms. 16-17.
- ²⁸ J. M. Álvarez, *op. cit.*, págs. 93-101, láms. 46-47, fig. 9.
- ²⁹ A. Blanco, *op. cit.*, págs. 49-52, láms. 91-97, 105-108, figs. 11-12. T. Nogales, *op. cit.*, págs. 50-52, láms. XLVIII-XLIX. J. Gómez Pallarés, *op. cit.*, págs. 71-72, lám. 19.
- ³⁰ J. C. Edmonson, *Two Industries in Roman Lusitania: Mining and Garum Production*, Oxford, 1987. L. Lagóstena, *La producción de salsas y conservas de pescado en la Hispania romana (ii a.C.-vi d.C.)*, Barcelona, 2001. Sobre el final de la industria conservera en Lusitania: págs. 344-345, apenas llegó al siglo VI. R. Étienne, Y. Makaroun y E. Mayet, *Un grand complexe industriel à Troia (Portugal)*, París, 1994. Trabajó durante los siglos IV y V, pero no después. E. Mayet y C. Tavares da Silva, *L'atelier d'amphores de Pinheiro (Portugal)*, París, 1998, estuvo abierto hasta finales del siglo V.
- ³¹ J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania, I: Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, págs. 24-25; *idem*, *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, pág. 260.
- ³² J. Rougé, *Expositio totius mundi et gentium*, París, 1966, pág. 198.
- ³³ J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, págs. 70-92.
- ³⁴ A. García y Bellido, *Colonia Aelia Augusta Italica*, Madrid, 1960. R. Corzo, *Las ruinas de Itálica*, Sevilla, 1994. P. León, *Traianeum de Italica*, Sevilla, 1988. J. M. Luzón, *Breve guía para una visita a las ruinas de Italica*, Sevilla, 1970; *idem*, *Sevilla la Vieja: un paseo histórico por las ruinas de Itálica*, Sevilla, 1999. A. Caballos y P. León (eds.), *Itálica MMCC*, Sevilla, 1997. En Itálica la TSAA está muy representada, mientras la D apenas se encuentra. Esto se debe, muy probablemente, a la decadencia de la ciudad, seguramente por el cambio del curso del Guadalquivir.
- ³⁵ L. Caballero y Th. Ulbert, *La basílica paleocristiana de Casa Herrera en las cercanías de Mérida (Badajoz)*, Madrid, 1976, pág. 226. En Belo, en el área del capitolio, de 230 fragmentos, el 38 por 100 pertenece a la TSAD. C. Domergue et al., *Excavaciones de la Casa de Velázquez en Belo (Bolonía, Cádiz)*, Madrid, 1974, pág. 65. En la puerta de la calle con torres rectangulares y en el interior de la muralla, esta *sigillata* está también bien representada (figs. 24.1-4, 25.1-5, 26.2-3 y 7, 28.1-2, 29.1-4). Igualmente aparece en el barrio SO de la ciudad antigua, no lejos de la puerta (95, fig. 30.1-2).
- ³⁶ A. Ibáñez, *Córdoba hispano-romana*, Córdoba, 1983. R. C. Knapp, *Roman Cordoba: History and Archeology*, Berkeley, 1983. F. Rodríguez Neila, *Historia de Córdoba desde el amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba, 1980.
- ³⁷ J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba, Jaén y Málaga*, Madrid, 1981, págs. 25-26, lám 9, fig. 1; 35, lám. 83.
- ³⁸ J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba...*, págs. 36-36, lám. 21.
- ³⁹ J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de Córdoba...*, págs. 36-38, láms. 22-23, 84.
- ⁴⁰ M. Sotomayor, *op. cit.*, págs. 189-221. J. C. de Clerq, *Ossius of Cordoba*, Washington, 1954. Ch. y L. Pietri (eds.), *Storia del cristianesimo*, Roma, 2000, págs. 258-263 y *passim*. J. Fernández Ubiña, «Osio de

Córdoba, el Imperio y la Iglesia del siglo IV», *Gerión*, 18, 2000, págs. 439-473.

[41](#) R. Hidalgo *et al.*, «Cercadilla, un yacimiento clave para la historia de Córdoba», *Revista de Arqueología*, 163, 1994, págs. 45-51. J. R. Carrillo *et al.*, «Arqueología de Córdoba de época tardorromana a la conquista cristiana», *Revista de Arqueología*, 173, 1995, págs. 49-51.

[42](#) «Cerámicas africanas de Córdoba», *Anales de Arqueología Cordobesa (AAC)*, 6, 1995, págs. 145-173. Para imitaciones africanas de cerámicas de cocina halladas en Córdoba, véase M. Moreno y R. Alarcón, «Producciones cerámicas locales o regionales de época tardía en Colonia Patricia Corduba: el Yacimiento de Cercadilla», *L'Africa Romana*, IX, 1994, págs. 1285-1300.

[43](#) J. Sánchez, «El acceso norte al teatro romano de Córdoba: secuencia estratigráfica y estudios de materiales», *AAC*, 10, 1999, págs. 152-159.

[44](#) P. de Palol y J. Cortés, *La villa romana de La Olmeda, Pedrosa de la Vega (Palencia): excavaciones de 1969-1970*, Madrid, 1994. Toda la cerámica es TSH, págs. 114-183.

[45](#) J. L. Argente, *La villa tardorromana de Baños del Valdearados (Burgos)*, Madrid, 1979.

[46](#) C. Fernández Ochoa, *La muralla romana de Gijón (Asturias)*, Madrid, 1997, pág. 95.

CAPÍTULO IV

RELACIONES DE ESPAÑA EN LA TARDA ANTIGÜEDAD CON ÁFRICA Y EL ORIENTE. ÚLTIMAS APORTACIONES DE LA CERÁMICA

La reciente publicación en Barcelona de las actas de la V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica¹ aporta nuevos y abundantes datos sobre la contribución de las cerámicas a las relaciones de Hispania con el norte de África y con el Oriente, tema muy importante que nos proponemos, levemente, tratar en este trabajo.

M. Adserias, estudiando un mausoleo de Tarragona², recoge un ánfora africana, la de mayor difusión en el siglo VI, que es un contenedor cilíndrico. La variante clásica es sustituida a partir de finales del siglo VI por el tipo Keay F/G/N/O, o sea, por la forma Cartago 53. Una jarra de grandes dimensiones, de procedencia africana, se documenta en la Punta de l'Illa (Cullera), durante el siglo VI; en Alicante, hacia finales del siglo V y en la primera mitad del siglo VI; en la isla de Ibiza en niveles del siglo VI y del siglo VII, y en Ampurias, R. Albiach señala que en un pozo situado un poco al sur de la curia de Valencia³ han aparecido ánforas de pequeñas dimensiones, con decoración incisa de meandros, típicas del siglo VI y principios del siglo VII.

Ejemplares semejantes se han recogido en otras excavaciones de Valencia, como en los Baños del Almirante y en la calle Cabrillers. A este lote de ánforas acompaña un conjunto de ollas de origen africano con ejemplares datados con seguridad en la misma fecha que las piezas de Valencia la Vella y de Punta de l'Illa. Los mismos autores indican que en un pozo de grandes sillares, situado en el área occidental del solar de La Almoina, frente al acceso a la curia y junto al ángulo sudoeste del foro, los materiales recuperados en la trinchera de fundación ofrecen una cronología de la segunda mitad del siglo V (550) basada en las ánforas africanas de pequeñas dimensiones y en la cerámica común de origen africano con ollas de borde vuelto al exterior.

Según D. Bernal y J. M. Pérez⁴, en la excavación del Paseo de las Palmeras se han recogido ánforas africanas y orientales de diversas tipologías (Keay LV, LVIII, y Keay LIII, LX, respectivamente).

La dualidad del ajuar procedente de los talleres del norte de África, ya bajo el dominio bizantino, y de productos del Mediterráneo oriental es típica de los yacimientos asociados al dominio bizantino, al igual que en Cartago. En la parcela 21 de la calle Gran Vía, se han encontrado algunos morteros de borde anguloso de pasta roja análoga a la TS africana y sin engobe, relacionados con algunos tipos de mortero de producción africana. Se han identificado ánforas de procedencia oriental (Keay LIII, LIV, PXV, LXX y LXXIX) y africanas (Keay LXI A-B-C y *spatheion*). La cerámica fina está compuesta en su totalidad por fragmentos de TS africana D, de gran variedad de tipología (Hayes 60, 61, 91C, 91D, 93, 94B, 97, 99C, 101, 102, 104A y B, 105, 107, 108 y 109). La presencia de las formas TS africana D es porcentualmente desigual. Destacan las formas Hayes 99 (27 por 100), Hayes 101 (14,8 por 100), Hayes 104 (9,2 por 100) y Hayes 109 (7,4 por 100).

En el nivel inferior se ha recogido la cerámica a mano (28 por 100), TSAD de formas variadas como la Hayes 89 (7,1 por 100), Hayes 91C (7,1 por 100), Hayes 91D (3,5 por 100), Hayes 99C (7,1 por 100), Hayes 99 (28,5 por 100), Hayes 101 (3,5 por 100), Hayes 104 A y B (35,6 por 100) y Hayes 109 (7,1 por 100). Las ánforas (24 por 100) son de procedencia oriental (Keay LIII y LIV) y africana (Keay LXI y *spatheion*), en proporciones similares en ambos casos.

La relación de la TS clara Due 2002, según Bernal y Pérez, es la siguiente:

FORMA	NÚM. DE BORDES	% TS CLARA D	CRONOLOGÍA
Hayes 60	1	1,8	350-450
Hayes 61	1	1,8	325-475
Hayes 91C	1	1,8	500-600
Hayes 91D	2	3,7	580-675
Hayes 93	2	3,7	470-540
Hayes 94B	2	3,7	400-550
Hayes 97	1	1,8	500-550
Hayes 99C	5	9,2	560-620
Hayes 99	15	27,7	500-620
Hayes 101	8	14,8	550-600
Hayes 102	1	1,8	530-630
Hayes 104A	1	1,8	500-580
Hayes 104B	2	3,7	570-600

Hayes 104	2	3,7	500-625
Hayes 105	2	3,7	580-675
Hayes 107	2	3,7	580-675
Hayes 108	1	1,8	600-630
Hayes 109	4	7,4	580-600
Lucente	1	1,8	Siglos IV-V
At. 40.5	1	1,8	350-650
Total	54	—	—

La relación de la TS clara 2010 es la siguiente:

FORMA	NÚM. DE FRAGMENTOS
Hayes 89	2
Hayes 99C	1
Hayes 104A	2
Hayes 109	1
Total	6

La fecha de la primera iglesia de época visigótica de Barcelona, según Ch. Bonnet y J. Beltrán⁵, viene dada por la TS africana Hayes 91D, que se fecha entre los años 600-650. El relleno de la trinchera de cimentación del segundo edificio proporcionó un fragmento de TS africana Hayes 108, que se data a finales del siglo VI y comienzos del siguiente. Los muros del edificio de planta cruciforme recuerdan al *opus africanum*,

cuyo uso sería otra prueba del influjo africano.

Del estudio de A. Martínez y J. Ponce⁶ se deduce el siguiente cuadro, elaborado por los autores mencionados, en el Cerro del Castillo (Lorca):

ZONAS DEL CASTILLO DE LORCA	FORMAS EN TS AFRICANA D	CRONOLOGÍA (según Hayes, 1972)	CRONOLOGÍA (excavaciones en el teatro romano de Cartagena, según Ramallo et al., 1996)
A	H. 91C	530-600 d.C.	Fase 9.2 (525-535 d.C.)
B	H. 81 H. 109 H. 80B	2. ^a mitad siglo V d.C. 580/600-med. siglo VII Fin. siglo V d.C.	Fase 10.3 (570-590 d.C.) Fase 8.1 (475-525 d.C.)
C			
D	H. 104 H. 99A H. 81B H. 80B H. 84 H. 91D	530/580 d.C. 510/540 d.C. 2. ^a mitad siglo V d.C. 2. ^a mitad siglo V d.C. 440-500 d.C. Siglo VII d.C.	Fase 8.1 (475-525 d.C.) Fase 9.2 (525-535 d.C.) Fase 8.1 (475-525 d.C.) Fase 10.2 (590-625 d.C.)
E			
F	H. 91A	2. ^a mitad siglo V d.C.	Fase 8.2 (400-450 d.C.)
G			
H	H. 99A	510-540 d.C.	Fase 8.1 (475-525 d.C.)
I	H. 93B	500-540 d.C.	Fase 9.2 (525-535 d.C.)

K	H. 64	1. ^a mitad siglo V d.C.	Fase 8.1 (475-525 d.C.)
	H. 87C	Inicio siglo VI d.C.	
	H. 99A	510-540 d.C.	

Y en las laderas del Cerro del Castillo:

FASES	UE	TS AFRICANA D	ÁNFORAS
Fase II Siglo VI	1001	H. 103A, H81A	Keay LIII
	1002	H. 104B	
	1003	H. 104A	
Fase I 1. ^a mitad del siglo V	1006		Keay XIII
	1007		
	1010	H. 73, H. 91A	
	1017	H. 67	
	1031		

En la ladera sur se documentan fragmentos informes de TS africana D. En la necrópolis de Lorca, que se encuentra debajo del casco urbano de la ciudad, en un solar de la calle Morote se recogió un fragmento de TS africana D de la forma Hayes 93B, fechado entre los años 500 y 540, que data la necrópolis.

M. Menasanch⁷ señala en Vera (Almería) la presencia en la fase 2, fechada en el siglo VI y en el primer cuarto o primeras décadas del siglo VII, de cerámica común africana, de ánforas africanas (Keay XXXVI, LV y LXI) y orientales. De estas importaciones africanas deduce la autora que después de la conquista bizantina de Cartago y de la región del sudeste hispano, las relaciones con África se intensificaron y tomaron un carácter diferente del de la etapa anterior.

Según I. Navarro⁸, se han hallado en cantidad grande, en unas piletas de una factoría de salazón en Algeiras, TS africana

D (principalmente la forma Hayes 61) y un numeroso conjunto de cerámicas de cocina norteafricanas. En la cerámica de mesa destacan las formas Hayes 99 y 104, de TS africana D, en menor proporción que las ánforas del tipo Keay LXI, de procedencia norteafricana, que traían aceite de esta región, que aparecen con frecuencia en los asentamientos bizantinos de Hispania.

En el convento de Santa Clara de Córdoba, según F. Penco⁹, queda patente el influjo de Oriente, de Italia, del norte de África y de las Islas Baleares. Destacan las cerámicas de procedencia africana, entre las que descuellan varios fragmentos de TS africana D2. En la confección del pavimento se emplearon elementos cerámicos de procedencia africana que probarían que la ocupación bizantina en Córdoba fue más compleja que lo que se suponía.

En la Málaga bizantina, estudiada por I. Navarro¹⁰, se documenta un alto porcentaje de contenedores de aceite africano, sobre todo de tipo Keay LXI y de *spatheia*, en menor número, que importaban salazones procedentes del norte de África. Destaca un elevado número de ánforas, procedentes del Mediterráneo oriental, que contenían aceite, del tipo Keay LIII. También se encontraron una docena de ungüentarios de procedencia palestina, región con la que Hispania mantenía buenas relaciones durante la Tarda Antigüedad¹¹. Destaca la ausencia de ánforas béticas a partir del siglo v. De estos datos se deduce que el abastecimiento de la Malaca bizantina se realizaba a través de ánforas de procedencia norteafricana y oriental, que indican la importancia del puerto de Malaca.

Las relaciones de Hispania con el Oriente confirman la afirmación de las fuentes, como Hidacio 177, que menciona la llegada de la noticia de la victoria del emperador Marciano sobre los lauzas. Procopio, en *La guerra contra los vándalos* (I, 7-11),

menciona a comerciantes procedentes de Cartago que llegan a Híspalis, a Gregorio, supuesto obispo sirio presente en el II Concilio de Híspalis, celebrado en el año 619, textos recordados por M. C. Tarradellas en su *Topografía de Sevilla* durante la Antigüedad Tardía¹². Estas importaciones no estaban reñidas, en los siglos IV y V, con un intenso tráfico comercial dentro de Hispania. Así, ánforas sudhispánicas se recogieron en el vertedero de Vila-romà en Tarragona en un porcentaje del 25 por 100 (Keay XIII y XIX) y en número inferior las Keay XVI y XXII, que contenían *garum*. En la antigua Audiencia de Tarraco, las ánforas Keay XIX, XXII, XXIII están presentes en un 34 por 100.

En el *cardo maximus* de Iluro, las ánforas sudhispánicas son un 23 por 100 y pertenecen a las formas Keay XIII A y C, XIX B y C, XXIII, XVI A, B y C¹³.

En Cartagena en época bizantina, S. F. Ramallo y E. Ruiz¹⁴ mencionan en la vajilla de mesa la presencia de formas Hayes 91C (once ejemplares), 91D (dos ejemplares), 99C (quince ejemplares), 101 (cinco ejemplares), 104C (seis ejemplares), 105 (nueve ejemplares), 107 (cuatro ejemplares), 108 (tres ejemplares), que es el lote más numeroso de las producciones africanas que constata la presencia de las formas más tardías, fechadas en su mayoría entre finales del siglo VI y la primera mitad del siglo VII. Este repertorio se repite en las termas de la calle Honda. Material cerámico semejante se recogió en una serie de fosas, de finales del siglo VI o principios del siguiente, abiertas en pozos circulares rellenos con material cerámico parecido.

En un pozo se hallaron seis vasos de la forma Hayes 99C y dos de la forma Hayes 101, junto a ánforas africanas, Keay XXXV, LIII y LXVI. Uno de los pozos proporcionó bordes de TS africana D de la forma Hayes 80B, 99 y 91, varios

fragmentos de fondo plano Hayes 104 y 105, en compañía de ánforas africanas Keay XXVI y orientales, Keay LIII, además de cerámica africana de cocina Fulford 2/3, un mortero de la misma procedencia y un fragmento de ungüentario de origen oriental del tipo Hayes *Late Roman*, recipiente que transportaría agua del Jordán o aceite de los santuarios de Palestina para usos litúrgicos. Piezas parecidas en Hispania han aparecido en Cullera y Benalúa (Alicante). La vajilla de mesa africana está representada por piezas datadas entre el siglo VI y la primera mitad del siglo VII, especialmente las formas 99 y 104/105. Tan solo un borde de la forma Hayes 91 puede datarse en fecha anterior. Están presentes *spatheia* de la forma Keay XXVI, datados en la segunda mitad del siglo VI y comienzos del siglo VII, procedentes del África Proconsular. Abundan las cerámicas africanas de variada tipología en el siglo VI. Junto a las ánforas africanas llegaron envases, de la forma Keay LIII, que contenían, posiblemente, aceite, ya directamente del área sirio-palestina, ya por intermedio de Cartago, durante la segunda mitad del siglo VI y principios del siglo VII.

En el barrio construido sobre los restos del teatro romano se han recogido las formas más tardías de TS africana D: Hayes 91D, 99, 101, 104C, 105, 107, 108 y 109, datadas en la segunda mitad del siglo VI y en la primera mitad del VII. Tradicionalmente se ha considerado el segundo cuarto del siglo VII como fecha final de la exportación de cerámicas de mesa africana, pero hoy día se cree que esta cerámica llegó hasta la segunda mitad de este siglo. A la segunda mitad del siglo VII pertenece el plato Hayes 109. La producción cerámica recogida en Cartagena es muy parecida, con ligeras variantes en cuanto al porcentaje, al depósito de la Cripta Balbi de Roma, fechado en el siglo VII avanzado.

En Cartagena descuellan las ánforas tunecinas de la forma

Keay LXI, considerada típica de los contextos bizantinos, fechados entre finales del siglo VI y comienzos del VIII y que con los *spatheia* es el lote más numeroso. En Cartagena predominaba la TS africana D, con la copa 99C con treinta y tres piezas fechadas en el siglo VI, a la que sigue el plato Hayes 105 con trece ejemplares y las formas 91D, 104C y 109 con once ejemplares cada una y todas del siglo VII.

En otros enclaves del entorno de Cartagena destaca la TS Africana de los tipos Hayes 59B, 67, 76, 81, 91, 94, 99, 103 y 109, que conviven con envases africanos del tipo Keay XXIII y LIII, con paralelos en Tolmo de Minateda y en el Cerro de la Almagra (Mula). En este último yacimiento se recogió cerámica africana de los tipos Hayes 59, 67 y 91, típicos de los siglos IV y V. Según se ha indicado ya, en Lorca las cerámicas halladas son parecidas. Se mezclan las producciones africanas más tardías Hayes 91D, 99 y 104 con las ánforas africanas Hayes 62 y orientales Keay LIII. S. Ramallo y E. Ruiz puntualizan que la presencia de materiales africanos y orientales no es un rasgo típico de los territorios hispanos controlados por Bizancio, ya que aparecen también en Tarraco o Barcino, pero al parecer son más abundantes en el sureste peninsular, en torno a Cartagena.

M. J. Madrid *et al.*¹⁵, en su estudio de las termas de la calle Honda de Cartagena, llegan a la conclusión de que la TS africana D representa el 80 por 100 de la cerámica de mesa fina. Frente a un 20 por 100 integrado por cerámica oriental *Late Roman C* y *Late Roman D*, siendo la producción mayoritaria entre el total de las cerámicas importadas, con un 68 por 100. Pertenece a las formas Hayes 91C, cuya aparición se fecha desde la segunda mitad del siglo V hasta el 600; Hayes 91D, de la primera mitad del siglo VII; Hayes 93B, de la primera mitad del siglo VI; Hayes 100, datada entre finales del siglo VI y los inicios del siguiente, de escasa difusión; Ostia 100, también de escasa

difusión, documentada en Cartago en niveles del siglo VI, extendida por Levante en escasa cantidad; Atlante XLVI 9, siglos VI-VII, poco conocida pero atestiguada en Cataluña y Baleares; en Sant Martí d'Empúries se data en el segundo cuarto del siglo VI; Hayes 102, de finales del siglo VI e inicios del VII, poco difundida en Hispania, solo en Sant Martí d'Empúries y Baelo; Hayes 80B/99, datada a comienzos del siglo VI o entre los años 525-575. En el teatro de Cartagena se fecha entre los años 525-535; Hayes 99B entre 530-580; Hayes 99C entre 560/580-620; Hayes 101 datada entre mediados y finales del siglo VI; Hayes 104C entre la segunda mitad del siglo VI y el comienzo del siguiente, frecuente en los yacimientos de época bizantina en Cartagena; Hayes 105 datada entre finales del siglo VI y mediados del VII; Hayes 100, de difusión muy limitada entre los años 600-660; Hayes 107, de escasa difusión, fechada entre los años 600-650; Hayes 108, también poco frecuente, de principios del siglo VII; Hayes 109, únicamente presente en Tarraco y Cartagena entre finales del siglo VI y mediados del VII.

Las lucernas de las termas de la calle Honda son de origen africano tardío, de la forma africana clásica (Atlante XA1a), documentada en Cataluña, Valencia, Andalucía, Castilla y Murcia. Se supone que su presencia está ligada al comercio de la Clara C tardía y D, como material subsidiario de la comercialización del aceite africano.

Durante el siglo VI, a pesar de la crisis de importación de la cerámica africana, llegan algunas cazuelas, aunque en escasa cantidad, de cerámica de cocina africana, de la forma Atlante CVII, 11 en compañía de otro material africano fechado entre los años 360-440 y la segunda mitad del siglo VI, forma frecuente en la Tarraconense en los estratos del siglo V, como en Tarraco, Tolegassos, Cartagena y Murcia.

Un mortero Fulford 2.1, datado entre los años 500-600 pertenece a la cerámica común africana.

Entre la producción oriental destaca la *Late Roman C*, frecuente en los yacimientos tardíos del Mediterráneo occidental en proporción claramente inferior a la *sigillata* africana. Se data entre la segunda mitad del siglo V y el siglo VI.

La TS africana D de formas variadas ofrece una clara continuidad en la comercialización entre finales del siglo V y la primera mitad del siguiente y el período de ocupación bizantino. Entre las formas más tempranas destaca la Hayes 104A y la 91C, la forma 80B/99 se documenta en Cartagena en la primera mitad del siglo VI y las formas Hayes 93 y 104C, desde comienzos del siglo VI hasta finales de la etapa bizantina. Un conjunto muy uniforme relacionado con el período de ocupación bizantina son las formas Hayes 91D, 105, 107 y 109, fechadas desde finales del siglo VI a la primera mitad del siglo VII, que marcan el final de las importaciones africanas.

Más minoritarias son las formas *Late Roman C* y *Late Roman D*, desde finales del siglo V y durante todo el siglo VI.

En compañía de esta cerámica de mesa fina, en número escaso y procedentes también del norte de África, aparecen otras cerámicas que van acompañadas de cerámicas comunes de Ibiza y cazuelas toscas de posible procedencia suritálica. Estas cerámicas indican una preponderancia de los contactos comerciales con el norte de África, siendo la cerámica de mesa fina y común un comercio subsidiario dependiente del comercio del aceite africano, que llega en grandes cantidades durante el siglo VI y los comienzos del VII, especialmente las ánforas Keay LXI, LXII y XXXII.

El comercio de productos del Mediterráneo oriental se canalizó a través de la ruta que unía Constantinopla y Cartago.

La presencia de cerámicas de mesa finas en comparación con la llegada de África, es escasa. A partir del siglo VI la cerámica africana invadió el Mediterráneo.

C. Marín y L. de Miguel¹⁶, en su estudio de la vertiente septentrional del monte de la Concepción en Cartagena, señalan la aparición de numerosos fragmentos cerámicos.

En el vertedero A, un plato de TS africana D del tipo Hayes 50. Un cuenco de TS africana D del tipo Hayes 99B, otro Hayes 99A y un tercero del 108. La colmatación corresponde a la segunda mitad del siglo VI o a principios del siglo VII. En el vertedero I, un fragmento de cuenco de TS africana D del tipo Hayes 108, de la primera mitad del siglo VII. En el vertedero 2 un cuenco de TS africana D del tipo Hayes 91C fechado entre el siglo V y el siglo VII. En el vertedero 3 cerámica africana del tipo 2 y cerámica africana del tipo A. En el estrato que colmata la fosa se recogieron cerámicas africanas tipo D, Hayes 107.

A. J. Murcia¹⁷ señala que las proximidades de Cartagena han proporcionado: Cucarell, un ánfora tardía oriental forma Keay LIII. Villa Asunción, TS africana D, Forma Hayes 99. Pozo Blanco, entre las importaciones africanas destaca la presencia de las formas Hayes 73 y 80A y un mortero. El Saladillo, TS africana D de la forma Hayes 81A. Poblado y necrópolis de Escombreras, una pieza de *Late Roman C* de la forma Hayes 3F y un fragmento de *Late Roman unguentarium*; lucerna africana de la forma Atlante X, datada entre mediados del siglo V y mediados de siglo VI; fragmentos indeterminados de ánforas africanas bajoimperiales. Coto Dorada, TS africana D, forma Hayes 87A y Atlante XLVI 9; *Late Roman C* de forma 3F y fragmentos informes de ánforas africanas bajoimperiales, fechado todo ello desde el siglo V al siglo VII. El Montillo, importante número de piezas importadas del siglo V, especialmente la segunda mitad, de las formas Hayes 8B, 81 y

87A. La mayor cantidad de cerámicas importadas se data en el siglo VI, con amplio repertorio de formas africanas D; Hayes 88, 94, 97, 91C, 99B, 99C, 104A y 104C. Las ánforas de origen africano pertenecen a las formas Keay LVII B y LXII y el contenedor oriental a la forma Keay LIII. La *Late Roman C* está en proporciones considerables, pero únicamente de la forma Hayes 3, especialmente en su variante F, del siglo VI. Los Huncos, TS africana D forma 69 y 91C y ánforas africanas bajoimperiales. Plaza de los Castillitos, fragmentos de TS africana de la forma Hayes 99.

B. Soler y A. Egea¹⁸, en su estudio de El Cabildo (Tallante), concluyen que en la Villa Augustea aparecen TS africana A, fechada en el siglo II, de las formas Hayes 5, 8, 9, 14-16. Sigue un período de crisis también reflejado en los ambiente rurales de Carthago Nova, con escasos fragmentos de TS africana C, abundando la del tipo D.

En El Cabildo se recogió un único borde de TS africana C, con paralelos entre las cerámicas de Cartagena, en el Castillo de la Puebla de Mula, en la villa de Villaricos y en la villa de Balsapintada.

La TS africana clara D, Hayes 91A es muy frecuente en todo el Mediterráneo. El tipo A, que parece ser más antiguo, es común en toda la comarca: La Azohía, Cartagena, Coto Fortuna, Begastri o El Castillo de la Puebla de Mula.

La TS africana clara D, Hayes 104A tiene ejemplares en Cartagena de finales del siglo V y siglo VI. En La Azohía y en las proximidades de la necrópolis de El Corralón. Fuera de Cartagena se conocen piezas en El Castillo de la Puebla de Mula, Begastri, Coto Fortuna y Villaricos. Se fecha este tipo entre los años 530-580 según Hayes, y entre 500-600, según Fulford. TS africana clara D, Hayes 99A, fechada entre los años 510-540 es muy corriente en el Mediterráneo.

TS africana clara D, Hayes 99 se documenta en Cartagena y fuera de la ciudad en Castillicos, en relación con la explotación de salazón, en El Corralón (Los Belones), en El Castillo de la Puebla de Mula, en Los Garres, en Begastri y en Villaricos, durante todo el siglo ^v y ^{vi}.

La TS africana clara D, Hayes 87 se fecha desde la segunda mitad del siglo ^v a los comienzos del siglo ^{vi}. Es forma muy escasa en la región.

La TS africana clara D, Hayes 61, tiene una muy amplia difusión dentro del grupo de africanas tipo D; se data entre la segunda mitad del siglo ^{iv} y los años 400-450. Piezas de este tipo se han localizado en el teatro de Cartagena, en Los Conesa (Los Beatos), en Castillicos, en El Castillo de la Puebla de Mula, en Begastri, en Salto de la Novia o Villaricos.

También han aparecido cazuelas de cocina africana, Hayes 23, 200-250; Ostia III, 200-250 y 150-400. De todas estas piezas se conservan solo bordes. También se ha encontrado un ánfora tardía oriental, fechada 400-600, posiblemente procedente de Siria.

La cerámica de la villa de El Cabildo (Tallante) permite seguir la vida de la villa, sufrió una crisis en el siglo ⁱⁱⁱ, pero no desapareció la actividad, como lo indica la escasa TS africana C. Posiblemente a finales del siglo ⁱⁱ o a comienzos del siguiente la extensión de la villa se redujo y descendieron las relaciones comerciales.

Este mismo proceso de abandono se detecta en otros yacimientos cercanos como en Los Puertos de Santa Bárbara, a 6 kilómetros de distancia, que fue abandonado definitivamente, y en la villa de Los Pérez, que se abandonó después, en época islámica. Con el siglo ^{iv} el campo de Cartagena sufrió una ruralización y un nuevo auge, como lo indica la abundante

cerámica. El puerto de Mazarrón, desde finales del siglo III, hasta principios del siglo V revela una intensa relación comercial con el norte de África y con el Mediterráneo oriental, convirtiéndose en un puerto de escala y de distribución de mercancías hasta el valle del Guadalentín. El comercio en menor escala continuó en los siglos siguientes con el Mediterráneo oriental.

R. Járrega¹⁹ ha llegado a conclusiones importantes para el nordeste de la Tarraconense. Después de la conquista de Cartago por los vándalos en 439 se importaron las *sigillatae* africanas, que son la vajilla de mesa, por todo el Mediterráneo occidental, lo que convirtió a Cartago en un centro exportador de primer orden. Las ánforas béticas y lusitanas no se comercializaron más allá de mediados del siglo V. La *sigillata* gala estampada de color gris y anaranjada llegó a Hispania, principalmente a la costa, desde finales del siglo IV hasta la primera mitad del siglo VI. A partir de comienzos o de mediados del siglo VI, esta cerámica sudgálica desapareció.

El Mediterráneo oriental rivalizó en exportación con el norte de África. Se ha supuesto que las ánforas Keay LIII transportaban aceite de Antioquia o de Chipre, y las Keay LIV, que contenían, muy probablemente, vino de Gaza. Esta última importación es importante, por su número y por su amplia distribución. La vajilla de mesa conocida como *Late Roman C*, que se ha mencionado varias veces en este trabajo, tenía menor importancia. Procedía de la zona de Focea, en la costa de Asia Menor, y se fecha en la segunda mitad del siglo V y a comienzos del siglo VI, así como la *Late Roman D*, o chipriota, escasa en Hispania.

En la costa catalana, según Keay, las ánforas procedentes del Oriente tienen una presencia menos importante que las ánforas africanas, que se encuentran en mayoría. En la calle de Vila-romà de Tarraco, fechada en el tercer cuarto del siglo V, las

ánforas orientales llegan al 25 por 100 del total.

A partir de comienzos del siglo v, el África Proconsular desempeñó un papel preponderante en el Mediterráneo occidental; con las ánforas africanas que transportaban aceite y quizá salazones, llegaron la vajilla de mesa y las lucernas. R. Járrega, siguiendo a L. García-Moreno²⁰, recuerda que Procopio alude a la abundancia de mercaderes orientales en Cartago durante la etapa vándala. Durante el siglo vi aumentaron en el Mediterráneo occidental los productos africanos. Se ha supuesto que la rivalidad política entre visigodos y bizantinos influyó en la llegada de cerámica africana a las regiones hispanas en manos de los visigodos.

Las formas de *sigillata* africana, fechadas en la segunda mitad del siglo vi y en el siglo vii son las formas Hayes 104C, 105, 106, 107, 108 y 91D. La forma Hayes 104B se localiza en Gerona, la Ciudadela de Roses y el Camp de la Gruta en Gerona; en Barcelona, Mataró y Tarragona. Fuera de Cataluña, en Valencia, en Alicante, en Punta del Arenal (Jávea), en Cartagena, en Fuengirola (Málaga), en Mérida, en Pollentia (Mallorca) y en Can Sora (Ibiza).

La forma Hayes 104C se documenta en Barcelona y Tarragona y, fuera de Cataluña, en Alicante, en Pollentia, en Cartagena y Zaragoza. La variante Hayes 104 n. 22 aparece en Barcelona, Mataró, Can Sentromà (Barcelona).

La forma Hayes 105 se localiza en Barcelona, Tarragona, Valencia, Cartagena, Begastri, Fuengirola, Baelo (Cádiz), Zaragoza, Fornels (Menorca), Es Palmer (Ibiza) y Espalmador (Formentera). La forma Hayes 106 se encuentra en Tarragona, Valencia, Cartagena y Baelo. La forma Hayes 107 se atestigua en Barcelona, Tarragona, Cartagena, Alicante, Málaga, Baelo y Can Sora (Ibiza). La forma Hayes 108 solo se encuentra en Cartagena y Aljezares (Murcia). La forma Hayes 109 se halla

presente en Tarragona, Cartagena y Baelo. La forma Hayes 91D tiene una distribución amplia, pues se documenta en Puig Rodón, Sant Martí d'Empúries y la Ciutadella de Roses en Gerona; en Barcelona, Mataró, Nostra Senyora de Sales (Barcelona), Valencia, Alicante, Jávea, Cartagena, Pollentia, Espalmador (Ibiza) y, posiblemente, en Manguana y San José (Cártama, Málaga) y El Cortijo del Portero (Sevilla).

R. Járrega ha completado su exhaustivo trabajo con nuevos hallazgos. Así, la forma Hayes 104B se documenta también en Tortosa y la forma Hayes 104C en Mataró; la forma Hayes 104 n. 22 o 105, en Tortosa, y un posible ejemplar en la villa romana de Barrugat (Tortosa). La forma Hayes 91D se documenta en Camp de la Gruta (Gerona), en la villa romana de Centelles (Tarragona) y en Els Antigons (Reus, Tarragona). En el siglo VII las formas 104C, 105, 107, 108 y 109 se han hallado en Ciutadella (Gerona), Broseral (Castellón), donde también se recogió un fragmento de Hayes 108A. Las formas Hayes 101 y 105 han aparecido en Valencia, La Vela (Valencia) y también en este yacimiento la forma Hayes 91D.

Las *sigillatae* africanas, a pesar de su escasa representación, se documentan en los principales yacimientos de la costa catalana durante los siglos VI y VII.

Las ánforas Keay VIII, XXXV, LV, LVII, LXI, LXII se encuentran en número alto en la costa catalana sin poder precisar si se datan antes o después de la conquista bizantina de Cartago. Según R. Járrega no se documenta ningún corte en el suministro de cerámica norteafricana en el área nordeste de Hispania durante la ocupación bizantina de Cartago ni cuando los bizantinos controlaron parte de la Península.

R. Járrega estudia también los contextos arqueológicos y las cerámicas importadas en el nordeste de Hispania durante la segunda mitad del siglo VI y durante el siguiente. Así, señala que

en Sant Martí d'Empúries, el único hábitat de la ciudad ocupado en el Bajo Imperio, durante el siglo VII se recogieron cerámicas africanas de las formas Hayes 109 y 91D. La cerámica de Sant Martí d'Empúries es el mejor contexto ampuritano para conocer las importaciones mediterráneas de última hora.

En la fase V de la excavación destacan la TS africana C tardía, Hayes 73; la africana D, Hayes 58, 59, 61A y B, 67, 69, 80A y B, 87A, B y C, 91D, 93A y B, 94, 97, 99 103A y 104A y B. También ha aparecido *sigillata* estampada gala tardorromana. Las ánforas sudhispánicas pertenecen a las formas Keay XIII, XVI y XIX; las orientales a las formas Keay III, IV, VII, VIII, XXV, XXXV A y B, XXXVI B, LV, LVII, LXI A y C, LXII A, B, D y G. La fase V se fecha a mediados del siglo VI.

La fase VI de este yacimiento tiene cinco fragmentos de TS africana D. Dos son de la forma Hayes 104C y 109. Las ánforas africanas corresponden al 55,87 por 100 de la cerámica recogida. Se documentan tres bordes de la forma Keay LXID, dos de la forma Keay LXII y uno de la forma Keay XXXV A.

En la Ciutadella de Roses, la TS africana D, Hayes 104B fecha el abandono de la factoría de salazón en la primera mitad del siglo VI, aunque quizá debe rebajarse esta fecha. Las ánforas de la posterior necrópolis corresponden a la forma Keay LXII y a la Keay XXXVI B. Las formas Keay XXXVI y LXII llegan a Roses en la segunda mitad del siglo VI o el siglo VII. Este yacimiento estaba habitado en el siglo VII, como lo prueba la presencia de TS africana D, de las formas Hayes 104C, 105, 107, 108 y 109.

En el cercano yacimiento de Puig de les Muralles se señala la casi total inexistencia de TS africana D y la aparición de una lucerna africana Hayes II / Atlante X. Abundan las ánforas africanas Hayes 61 y 62. Un fragmento de ánfora probablemente procede del Oriente. Se fecha este yacimiento a

mediados del siglo VII, o mejor, en su segunda mitad.

Entre la cerámica de Mataró destaca un borde de plato de la forma Hayes 104C de *sigillata* africana D, fechado en la segunda mitad del siglo VI, asociado a un ánfora africana de la forma Keay 56, datado en la segunda mitad del siglo VI o a los comienzos del siguiente.

En Baetulo, Badalona, en la provincia de Barcelona, se han hallado cerámicas más antiguas de la TS africana D (Hayes 32, 58 o 59, 60, 61, 63 y 80B). Aparecen otras de las formas Hayes 87A, 91C, 99, 103A y 104A, propias de finales del siglo V y de la primera mitad del siglo VI. Las formas Hayes 104C y 105 se fechan en la segunda mitad del siglo VI e inicios del siglo VII. Se ha notado la ausencia de formas típicas del siglo VII, Hayes 107, 108, 109 y 91D, lo que obliga a fechar el yacimiento a principios de la segunda mitad del siglo VI, fecha que se podría alargar hasta principios del siglo VII.

En la excavación de la plaza Font i Cussó de Badalona, datada en la segunda mitad del siglo VI, se han encontrado ánforas africanas I, Tripolitana II y III y Keay XXV. Las formas orientales pertenecen a la forma *Late Roman Amphora* I, Keay LIII y *Late Roman Amphora* 4, Keay LIV, que podían fecharse en la segunda mitad del siglo VI, como residuales. También se ha recogido un ánfora africana de la forma Keay LV A, que sería contemporánea del estrato. No se han descrito ánforas africanas Keay LXII, muy abundantes en los yacimientos del siglo VI.

En la excavación de la Plaza del Rei de Barcelona se hallaron TS africana D, Hayes 102 y 106. En el cementerio de esta plaza había ánforas africanas del tipo Keay LXII y una pieza de procedencia oriental de la forma Keay 54 y dos lucernas africanas.

En Tarragona, en la bóveda de la iglesia de Santa María se

metieron tres ánforas de procedencia africana de la forma Keay LXI, dos de la variante A y la tercera de la B, que deben fecharse en el siglo VII.

El yacimiento de La Solana, en Cubelles, Barcelona, es interesante para el conocimiento de las últimas importaciones africanas llegadas a la costa catalana. Junto a formas típicas de la primera mitad de siglo VI (Hayes 87C, 88, 94, 103 y una posible 104A), se recogió un fragmento de la forma Hayes 106, que fecha la amortización del yacimiento en pleno siglo VII. También se han hallado fragmentos de ánforas africanas de las formas Keay LXI y LXII y orientales, de tipo *Late Roman Amphora* 1, Keay LIII y *Late Roman Amphora* 4, Keay LIV. Las ánforas orientales llegaron a Solana en el siglo VI avanzado o quizá dentro ya del siglo VII. Las ánforas africanas Keay 61 y 62, que forman el 91 por 100 de las importaciones, pueden fecharse en el siglo VI. La *sigillata* africana es muy escasa, solo llega el 3 por 100.

En la Torre de la Audiencia de Tarragona se han recogido ánforas africanas de las formas Keay LXI B y D y, especialmente, Keay LXII, estas últimas en gran cantidad; *sigillata* africana de las formas Hayes 104C, 105, 106, 109, 91D y 308, y ánforas orientales de las formas Keay LIII y LIV, contexto que debe fecharse en la primera mitad del siglo VII.

En el área de Tarragona, próxima al puerto, se han encontrado ánforas africanas y orientales.

En el yacimiento del Roc d'Enclar, en Andorra, se han hallado cerámicas de los siglos IV-V, *sigillatae* grises estampadas galas tardorromanas, imitaciones de la *sigillata* africana D, ánforas africanas de las formas Keay III y XXV e importaciones del siglo VI y quizá del siglo VII. Las cerámicas de este yacimiento demuestran que en pleno Pirineo llegaban las importaciones

mediterráneas. En la Cova Colmenera (Lérida), se ha encontrado un ánfora oriental de la forma Keay LIV, fechada en el siglo v. Fragmentos de *spatheia* del tipo Keay XXVIG, de un ánfora africana de la forma Keay LXII D y un pivote de la forma Keay LXI se han hallado en Recópolis (Zorita de los Canes, Guadalajara).

Las cerámicas importadas de la segunda mitad del siglo vi o de siglo vii son importantes en Valencia la Vella (Valencia), donde se ha encontrado *sigillata* africana D de las formas Hayes 91B/C, 99, 101, 103, 104 y 108, ánforas africanas de las formas LV A y LXII E y orientales de las formas Keay LXV y Keay LIV, ánforas de las formas Keay LVI y LXII y *sigillata* africana Hayes D. Las ánforas se fechan, al menos, en la segunda mitad del siglo vi o en la primera mitad del siglo vii.

No hubo, pues, ningún corte en el suministro de cerámicas africanas en el nordeste cuando los bizantinos ocuparon Cartago ni cuando se adueñaron de parte de Hispania.

Las formas más tardías de la *sigillata* africana D, Hayes 104C, 105, 106, 107, 108, 109, 101 y 91D, se recogen en Hispania dentro y fuera de la provincia bizantina²¹ y son escasas en número en comparación con las encontradas en los yacimientos del siglo v y de la primera mitad del siglo vi.

En cifras muy reducidas llegó a Hispania, durante la segunda mitad del siglo vi e inicios del vii, la cerámica fina norteafricana. Podía considerarse una cerámica de lujo. Las ánforas norteafricanas continuaron llegando en grandes cantidades. La costa catalana importó ánforas norteafricanas durante el siglo vii. Llegaron también ánforas orientales, aunque no pueda precisarse el número, a mediados del siglo vi.

Se desconocen las causas que motivaron el final de las importaciones norteafricanas. Se suele atribuir a la invasión

islámica, pero no hay que descartar que las ánforas norteafricanas llegaran a Puig Rom en la segunda mitad del siglo VII.

Las ánforas halladas son casi en su totalidad africanas y, en número más pequeño, orientales. Las importaciones africanas han aparecido en Cataluña, en la costa, durante la segunda mitad del siglo VI y el VII. Esporádicamente alcanzaron el interior. Básicamente se localizó en centros urbanos y en establecimientos rurales próximos a ellos en cantidad menor.

En la Tarraco visigoda, según Macías y Remolà²², las ánforas proceden del norte de África y del Oriente. Las primeras son las típicas del norte de África, fechadas en el siglo VI, Keay LXIIA, que son muy numerosas. Las ánforas orientales son las características de los siglos VI y VII. Se las encuentra en Isauria-Cilicia, norte de Siria y Palestina. Este depósito proporcionó la referencia más tardía para las importaciones de cerámicas llegadas a Tarragona. Es significativa la ausencia de la TS africana D. El lote de ánforas más numeroso procede de Túnez.

Moltó²³, en su estudio del yacimiento de Garganes (Alicante), señala la presencia abundante de piezas de vajilla de mesa de procedencia africana, que representa el 94 por 100 de los hallazgos; en cambio, la cerámica sudgálica solo llegó al 2,69 por 100 y la oriental al 2,95 por 100. Se imitó la TS africana de las formas 87A, 91A/B y 99, típicas del siglo V. Estas imitaciones alcanzan el 1,07 por 100 de la cerámica de mesa. La cerámica de cocina africana representa el 29,05 por 100 del total de las cerámicas de procedencia africana. Seis lucernas son de procedencia africana. Cincuenta y cinco ánforas llegaron del norte de África y suponen el 72,36 por 100 del total de las ánforas y el 11,57 por 100 del total del material africano. Cinco ejemplares pertenecen a la forma Keay III; cuatro ejemplares a la forma Keay VI; una pieza a la forma Keay VIII; nueve

ejemplares a la forma Keay XXV; dos ejemplares a la forma Keay XXVI; un ejemplar a la forma Keay XXVII; dos ejemplares a la forma Keay XXV; una pieza a la forma Keay XL; dos ejemplares a la forma Keay LV; una pieza a la forma Keay LVII; tres ejemplares a la forma Keay LXI; diecisiete ejemplares a la forma Keay LXII. De las ánforas orientales, tres pertenecen a la forma Keay LIII, una pieza a la forma Keay LXV y cinco ejemplares a la forma Keay XXIII. Las ánforas de procedencia africana son las más numerosas. Los contenedores cilíndricos representan el 70 por 100 del total de las ánforas africanas. Las ánforas grandes de las formas Keay VI, VII y VIII representan el 12,72 por 100 del total de las ánforas africanas. Las ánforas cilíndricas de medianas dimensiones llegan al 18,18 por 100 del total de ánforas africanas y pertenecen a las formas Keay XXV, XXVII. Las ánforas cilíndricas de grandes dimensiones, de las formas Keay XXXV, XL, LV, LVII, LXI y LXII, representan el 47,27 por 100, suman casi la mitad de las cerámicas llegadas a Garganes. Las formas Keay LXI y LXII son de época vandálica.

Este muestreo de cerámicas aparecidas en yacimientos hispánicos de la Tarda Antigüedad hasta la llegada de los árabes a Hispania en 711, demuestra un comercio importante de aceite²⁴ y probablemente también de salazones, en menor cantidad, procedente de Túnez y, como producto subsidiario, la cerámica fina de mesa. Las ánforas de procedencia oriental traían igualmente a las costas hispanas aceite con toda probabilidad.

Otros elementos culturales, como la llegada del cristianismo desde África²⁵, los *copy-book* utilizados en la confección de los mosaicos²⁶, de sarcófagos de Tarragona²⁷ y de cerámica estampada²⁸ de comienzos del siglo v, así como la existencia de una preliturgia previsigoda de origen africano, confirman estas relaciones intensas²⁹.

¹ *V Reunión de Arqueología Cristiana Hispánica (Cartagena 16-19 de abril de 1998)*, Barcelona, 2000 (en adelante, *V Reunión*).

² M. Adserias *et al.*, «El mausoleo de la calle Sant Auguri de Tarragona», *V Reunión*, págs. 41-46. Para aligerar la extensión del trabajo prescindimos de la numerosa bibliografía que manejan los autores. Tan solo recordamos R. Járrega Domínguez, *Cerámicas finas tardorromanas y del Mediterráneo oriental en España: estado de la cuestión*, Madrid, 1991; A. Vázquez, *Sigillata africana en Augusta Emérita*, Mérida, 1985. En general: «Atlante delle forme ceramiche: ceramica fine romana nel bacino mediterráneo (medio e tardo impero)», A. Carandini *et al.*, *Enciclopedia dell'arte classica e orientale*, I, Roma, 1981; J. W. Hayes, *Late Roman Pottery*, Londres, 1972; S. J. Keay, *Late Roman Amphoras in the Western Mediterranean: A Typology and Economic Study. The Catalan Evidence*, Oxford, 1984.

³ R. Albiach *et al.*, «Las últimas excavaciones (1992-1998) del solar de l'Almoina: nuevos datos de la zona episcopal de Valentia», *V Reunión*, págs. 72, 79.

⁴ D. Bernal y J. M. Pérez, «La ocupación bizantina de Septem: análisis del registro arqueológico y propuestas de interpretación», *V Reunión*, págs. 124-127.

⁵ Ch. Bonnet y J. Beltrán, «Nuevas interpretaciones arqueológicas en el Museo de Historia de la Ciudad: una iglesia de época visigótica en el grupo episcopal de Barcelona», *V Reunión*, págs. 140-141.

⁶ A. Martínez y J. Ponce, «Lorca como centro territorial durante los siglos V-VII d.C.», *V Reunión*, págs. 201, 203.

⁷ M. Menasanch, «Un espacio rural en territorio bizantino: análisis arqueológico de la depresión de Vera (Almería) entre los siglos V y VII», *V Reunión*, pág. 215.

⁸ I. Navarro *et al.*, «Primeros testimonios sobre Algeciras en época bizantina», *V Reunión*, págs. 225-226.

⁹ F. Penco, «Un pavimento musivario de influencia bizantina en el antiguo convento de Santa Clara de Córdoba», *V Reunión*, pág. 250.

¹⁰ I. Navarro *et al.*, «Málaga bizantina: primeros datos arqueológicos», *V Reunión*, págs. 271-278.

¹¹ J. M. Blázquez, «Relations between Hispania and Palestine in the Late Roman Empire», en *ASSAPH. Studies in Art History*, 3, 1998, págs. 163-177.

¹² M. C. Tarradellas, «Topografía urbana de Sevilla durante la Antigüedad Tardía», *V Reunión*, págs. 283-284.

¹³ P. Berni, *Las ánforas de aceite en la Bética y su presencia en la Cataluña Romana*, Barcelona, 1998, págs. 158-161; J. Revilla *et al.*, *El Cardo Maximus de la ciutat romana d'Illuro (Hispania Tarraconensis)*, Mataró, 1997, pág. 140.

¹⁴ S. F. Ramallo y E. Ruiz, «Cartagena en la arqueología bizantina en Hispania: estado de la cuestión», *V Reunión*, págs. 307-321.

¹⁵ M. J. Madrid, A. J. Murcia y F. Santaella, «Cerámicas importadas de los siglos VI-VII en las termas romanas de la calle Honda, Cartagena», *V Reunión*, págs. 351-362.

¹⁶ C. Marín y L. De Miguel, «Niveles tardorromanos y bizantinos en la vertiente septentrional inferior del monte Concepción de Cartagena», *V Reunión*, págs. 363-370.

¹⁷ A. J. Murcia, «Asentamientos rurales de los siglos V-VII d.C. en el contorno de Cartagena», *V Reunión*, págs. 371-381.

¹⁸ B. Soler y A. Egea, «El Cabildo (Tallante): la pervivencia del poblamiento en el *territorium* de Cartago Spartaria (siglos IV-VII d.C.)», *V Reunión*, págs. 403-411.

¹⁹ R. Járrega Domínguez, «Las cerámicas de importación en el nordeste de la Tarraconense durante los siglos VI y VII d.C.: aproximación general», *V Reunión*, págs. 467-483.

²⁰ «Colonias de comerciantes orientales en la Península Ibérica siglos V-VIII», *Habis*, 3, 1962, págs. 127-154.

²¹ M. Vallejo, *Bizancio y la España tardoantigua (siglos V-VIII): un capítulo de la historia mediterránea*, Alcalá de Henares, 1993.

²² J. M. Macías y J. A. Remolà, «Tarraco visigoda: caracterización del material cerámico del siglo VII d.C.», *V Reunión*, págs. 485-497.

²³ F. J. Moltó Poveda, «Cerámicas de importación del yacimiento tardorromano de Garganes», *V Reunión*, págs. 529-540.

²⁴ Sobre la producción y el consumo de aceite en época visigoda, véase L. García Moreno, *Historia de España: España visigoda*, Madrid, págs. 284, 285, 288-289. Isidoro de Sevilla, en su regla monástica del 615,

coloca el aceite de oliva como única grasa de los monjes, y en sus orígenes distingue diferentes tipos de aceitunas cultivadas en Hispania. A uno le llama hispano. En la fórmula de *Morgengabe*, de origen cordobés de época del rey Sisebuto, el olivar forma parte del patrimonio. Las fuentes árabes mencionan los olivares numerosos en la región del Aljarafe sevillano, entre otras regiones, el valle del Guadiana, en las huertas del levante, en el valle medio del Ebro y en la costa catalana. Al final del reino de Toledo, los tributos se pagaban en aceite y cereales. En época visigoda no desaparece el cultivo del olivar en Hispania.

²⁵ J. M. Blázquez, *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e iberas*, Madrid, 1977, págs. 467-404; *idem*, *Historia de España*, II.2: *España Romana (218 a. de J.C.-414 de J.C.)*, Madrid, 1982, págs. 415-447. Esta tesis, seguida por M. Díaz y Díaz ha sido contestada por M. Sotomayor, «Influencia de la Iglesia de Cartago en las iglesias hispanas (a propósito de un artículo de J. M. Blázquez)», *Gerión*, 7, 1987, págs. 277-287. Recientemente J. Fontaine, excelente conocedor del cristianismo hispano antiguo (Ch. y L. Pietri [eds.], *Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura*, Roma, 2000, pág. 762), acepta que muchos cánones, todos los de contenido sexual, según nosotros, acusan un influjo de Tertuliano y de la Iglesia africana, no de la de Roma.

²⁶ J. M. Blázquez, *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993, págs. 70-92.

²⁷ I. Rodà, «Sarcofagi della bottega di Cartagine a Tarraco», *L'Africa Romana*, VII, 1990, págs. 727-736 y láms. El mármol de Numidia circuló mucho por Hispania (M. Mayer, «La circulación del *marmor numidicum* en Hispania», *L'Africa Romana*, XI, 1994, págs. 837-848). Está atestiguado en Álava, Albacete, Alicante, Badajoz, Baleares, Burgos, Cádiz, Córdoba, Gerona, Granada, Jaén, Málaga, Sevilla, Soria, Tarragona, Valencia, Zaragoza y también Portugal, en diferentes épocas. Para el comercio con Mauritania occidental, véase A. Siraj, «Le rôle de l'Espagne dans le commerce de la Maurétanie occidentale jusqu'au premier siècle de l'Islam», *L'Africa Romana*, XII, 1996, págs. 1355-1365. Otros testimonios se podrían añadir: M. Mayer e I. Rodà, «Los contactos entre el norte de África y la costa del Conventus Tarraconensis», *L'Africa Romana*, XII, 1996, págs. 1423-1433. D. Bernal, «La producción de cerámicas africanas de cocina en la Bética: aportaciones del taller de los Matagallares y de la alfarería de los Berreros (Salobreña, Granada)», *L'Africa Romana*, XII, 1996, págs. 1341-1353. Los yacimientos se podían multiplicar.

²⁸ H. Schlunk y Th. Hauschild, *Die Denkmäler der frühchristlichen und westgotischen Zeit*, Maguncia, 1978.

²⁹ Sobre las relaciones de Hispania y el Oriente en la Tarda Antigüedad, véase J. M. Blázquez, *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990, págs. 187-204. Con África, J. M. Blázquez, *Economía de la Hispania Romana*, Madrid, 1978, págs. 647-670.

CAPÍTULO V

LOS MÁS ANTIGUOS DOCUMENTOS SOBRE CALZADAS Y PUERTOS DE LA HISPANIA ANTIGUA

Se conocen dos documentos anteriores al Imperio, que describen el trazado viario de la costa ibérica y sus principales puertos. Estos son: un texto de Polibio en sus *Historias*, III. 39, y un párrafo del geógrafo Estrabón, *Geografía*, III. 8-9, un autor contemporáneo de Augusto (27 a.C.-14 d.C.), que no visitó Hispania, pero que sacó información de autores griegos que la visitaron, como Polibio, que vino durante la guerra celtibérica (154-133 a.C.); Posidonio de Apamea, que fue a Cádiz a estudiar el fenómeno de las mareas hacia el año 100 a.C., que los griegos conocieron durante la expedición de Alejandro Magno en el mar índico, y dejó una descripción de las minas turdetanas (Str. III. 21. 8-9) y de varios aspectos de la religión lusitana (Str. III. 3. 6); Asclepiades de Mirlea, que a comienzos del siglo I a.C. enseñó en Turdetania y dejó una descripción de los pueblos, y Artemidoro de Éfeso, geógrafo, que visitó el sur de la Península Ibérica en torno al año 100 a.C. y escribió una *Geografía* en diez volúmenes, titulada *Geographoumene*, de la que solo se conservan las referencias de carácter etnográfico en el libro III de la *Geografía* de Estrabón, y en el epítome de Marciano, del siglo IV.

La descripción de Polibio es la siguiente:

[49]. En esta época los cartagineses dominaban todas las partes de África que miran al Mar Interior, desde los altares de Fileno, que están en la Sirte Mayor, hasta las columnas de Hércules. La longitud de esta costa es de más de dieciséis mil estadios. Habían cruzado la entrada de las columnas de Hércules y se habían apoderado de toda España hasta el promontorio que, en el Mar Mediterráneo, es el final de los montes Pirineos; estos montes separan a los españoles de los galos. Desde este lugar a la entrada de las columnas de Hércules hay unos ocho mil estadios. Desde las columnas de Hércules a Cartagena hay unos tres mil; en esta ciudad inició Aníbal su expedición contra Italia. [A Cartagena algunos la llaman Nueva Cartago¹]. Desde esta ciudad hasta el río Ebro hay dos mil seiscientos estadios, y desde este río hasta Ampurias² mil seiscientos estadios, «desde Emporio hasta Narbona unos seiscientos». Y desde aquí hasta el paso del Ródano alrededor de mil seiscientos estadios. [Los romanos han medido y señalado cuidadosamente estas distancias emplazando mojones cada ocho estadios].

Desde el vado del Ródano, marchando junto al río, remontando su curso hasta el lugar en que las vertientes de los Alpes dan ya a Italia, hay mil cuatrocientos estadios. Pero queda el paso mismo de los Alpes, unos mil doscientos estadios, que Aníbal debía recorrer para llegar a las llanuras del río Po, en Italia. De modo que, contando desde Cartagena, la cifra total de estadios que debía recorrer era de unos nueve mil.

De todos estos lugares, por lo que se refiere a las distancias, había recorrido ya casi la mitad, pero si se considera la dificultad, le restaba la mayor parte del camino.

(Traducción de M. Balasch)

Estrabón escribe:

[8]. Toda la costa, desde las Estelas hasta aquí, escasea en puertos; mas, desde este punto, los puertos son ya con frecuencia buenos, así como la tierra que habitan los laetanos, lartolaiétas y demás pueblos que ocupan esta zona hasta Emporion. Dicha ciudad es una fundación de los masaliotas y se halla sita a unos cuarenta estadios del Pirineo y de los límites entre Iberia y la Celtiké. También es buena esta tierra y contiene buenos puertos. Aquí está, asimismo Rodas³, pequeña factoría de los emporítai, pero fundación, según algunos, de los rodios. Aquí, como en Emporion, se venera a la Artemis Efesia⁴ por los motivos que se dirán al hablar de Masalia. Primeramente los emporitanos se establecieron en cierta isleta cercana, que hoy llaman Paliá Polis, pero ahora viven ya en la tierra firme. La ciudad forma una «dipólis», dividida por un muro, porque en sus comienzos algunos indikétai que vivían en su proximidad, y con el fin de gozar con seguridad de su propia administración, quisieron tener un recinto separado del de los helenes, el cual fue doble, pasando de por medio. Mas con el tiempo formaron una sola ciudad, mezclándose leyes helenas con bárbaras, tal como acaece en otros muchos lugares.

[9]. Cerca corre también un río cuyas fuentes están en el Pirineo y cuya desembocadura sirve de puerto a los emporitanos. Los emporitanos son diestros en tejer el lino. Poseen las tierras del interior, de las cuales unas son buenas; otras no producen sino esparto, el junco palustre de menor utilidad, por lo que a esta llanura se la llama Iouunkárior Pedión. Parte de ellos habitan también lo que va desde los extremos del Pirineo hasta los Exvotos de Pompeyo, lugar por donde pasa la vía que llaman «exterior» y que va de Italia a Iberia: concretamente a la Bética. Esta vía se acerca a veces al mar; otras, se aleja de él, sobre todo en los tramos occidentales. Tras de los Trofeos de Pompeyo va a Tarraco, pasando por el Iouunkárior Pedión, por los béteres y el Marathónios Pedión, así llamado en lengua latina por la gran abundancia del «marathon» que allí crece. De Tarraco va al paso del Ebro, en la ciudad de Dertossa; de aquí, por la ciudad de Sagunto y la de Saftabis, apártase paulatinamente de la costa, llegando luego al llamado «Spartárior —como si nosotros dijéramos “de schoínos”— Pedión», un gran campo sin agua, donde crece abundantemente la especie de esparto que sirve para tejer cuerdas y se exporta a todos los países, principalmente a Italia. Antes la vía cruzaba por medio del «Campo [de esparto]» y por Egelástas, mas era difícil y larga. Ahora, por ello, transcurre junto a la marina y no cruza más que una pequeña parte del espartizal. Luego pasa, como la antigua vía, por Cástulo y Obulco, para seguir de allí el rumbo a Córdoba y Gadeira, que son dos de los mayores centros comerciales. Obulco dista de Córdoba unos trescientos estadios. Dicen los historiadores que César tardó en llegar de Roma a Obulco, donde estaba su ejército, veintisiete días, cuando llegó el momento de acometer la acción de Munda.

Los altares de Fileno son dos altares erigidos a dos hermanos

cartagineses que fueron sepultados vivos para salvar a Cartago.

Las columnas de Hércules están a ambos lados del estrecho de Gibraltar. Polibio conoce ya que los Pirineos separan la Galia de Hispania. Da las distancias de los Pirineos a la entrada de las Columnas de Hércules, unos ocho mil estadios, desde la Columnas de Hércules a Cartagena, tres mil. El historiador griego puntualiza que de esta ciudad partió Aníbal al frente de su ejército para invadir Italia. La distancia de Cartagena hasta la desembocadura del Ebro era de dos mil seiscientos estadios, de aquí a Ampurias, mil, y desde Ampurias a Narbona al paso del Ródano, en torno a mil seiscientos estadios.

Polibio (X. 10) ha dejado una buena descripción de la ciudad que él visitó:

yace Cartagena en el promedio de la costa de Hispania opuesta al viento de África, en un golfo que, introduciéndose tierra adentro por espacio de veinte estadios, solo tiene diez de anchura a la entrada; por esta causa todo él tiene la forma de un puerto. A la misma embocadura está situada una isla que por uno y otro lado deja libre solo un pasaje estrecho para la entrada. En esta isla vienen a estrellarse las olas del mar, de lo cual resulta que todo el golfo está siempre tranquilo, a menos que soplen por una y otra boca los vientos de África y alteren las olas. Con todos los demás vientos el puerto está siempre tranquilo por estar rodeado del continente. Desde el fondo del golfo se va elevando una montaña a manera de península sobre la cual está fundada la ciudad, limitada al Oriente y al Mediodía por el mar y al Occidente por un estero que aún toca algún tanto con el Septentrión; de manera que el restante espacio que hay desde el estero al mar y une la ciudad con el continente no tiene más que dos estadios. El centro de la ciudad está en hondo. Por el lado de Mediodía tiene una entrada llana viniendo del mar; pero por las partes restantes está rodeada de colinas, dos altas y escabrosas y otras tres mucho más bajas, aunque están llenas de cavernas y malos pasos. De estas, la mayor está al oriente, se extiende hasta el mar y sobre ella se ve el templo de Esculapio. Hacia el occidente le corresponde otra de igual situación, sobre la cual está fundado un magnífico palacio, obra, según dicen, de Asdrúbal, cuando afectaba la monarquía. Las otras colinas, menos altas, circundan la ciudad por el Septentrión. De las tres, la que mira hacia Oriente se denomina la colina de Vulcano; la inmediata a esta lleva por nombre la de Aletes, quien por haber hallado las minas de plata, según dicen, logró los honores divinos; y la tercera tiene el nombre de Saturno. El estero inmediato al mar se comunica con este por medio de una obra (canal) que se ha hecho para la comodidad de las gentes de la playa: y sobre la faja de tierra que separa al uno del otro se ha fabricado un puente para transportar por él en bestias y carros lo necesario desde la campaña.

A vista de una disposición de terreno semejante, aun sin defensa alguna, estaba bien, asegurado el campo romano de parte de la ciudad solo con tener a un lado el estero y al otro el mar. El espacio intermedio que unía la ciudad con el continente y venía a parar al centro de su campo, lo dejó sin trinchera alguna, bien fuese porque conviniese a su propósito no tener estorbo para las salidas y retiradas al campamento. El circuito de la ciudad no tenía antiguamente más que veinte estadios. No ignoro que muchos creen que tenía cuarenta, pero se engañan. Pues nosotros no hablamos de oídas, sino que la hemos examinado atentamente con nuestros propios ojos. Actualmente es aún más reducida.

Estrabón (III. 4. 6), por su parte, afirma de Cartagena, fundación de Asdrúbal, sucesor de Amílcar Barca, padre de

Aníbal, que es la más importante de todas las ciudades de esta zona. Tiene una situación fuerte, unas murallas bien construidas, parte de las cuales han llegado a nosotros, y está enriquecida por puertos y por una laguna y por las minas de plata de las que ya hemos hablado. En ella y en sus cercanías abundan los talleres de salazón; es el principal mercado para los géneros que, llegando del interior, han de ser cambiados por los que vienen del mar y estas, por las que proceden de tierra adentro.

Polibio añade un dato verdaderamente interesante: que los romanos habían medido esta calzada, que bordeaba la costa mediterránea, y que habían colocado mojones cada ocho estadios. Esta calzada la debieron trazar los romanos con fines militares. Fue la recorrida por los hermanos *escipiones* cuando descendieron hasta el Guadalquivir partiendo de Ampurias, donde habían desembarcado en 218 a.C., para cortar la base de sustentación del ejército cartaginés, que había marchado sobre Italia, ya que Hispania proporcionaba a Aníbal mercenarios, el dinero para pagarlos por la explotación de las minas de Carthago Nova y de sierra Morena y el espíritu de caudillaje propio de la clientela ibérica, pues Asdrúbal y Aníbal estaban casados con mujeres iberas, lo que les convertía en auténticos monarcas iberos. Los hermanos *escipiones* siguieron esta calzada para penetrar en el alto Guadalquivir (Liv. XXIV. 41), como se ha indicado, donde encontraron la muerte, 211 a.C., debido al abandono de los celtíberos (Liv. XXV. 33), que fueron las primeras tropas que Roma contrató a sueldo (Liv. XXXIV. 49. 7). La región en la que los hermanos *escipiones* hallaron la muerte es Oretania⁵ (Liv. XXV. 25. 36; App. *Ib.* 16), rica en minas. Esta calzada costera recorrió Cornelio Escipión cuando descendió desde Ampurias para tomar Carthago Nova, el mejor puerto de toda la costa ibera. Este mismo camino siguió el ejército cartaginés cuando, partiendo de Carthago Nova,

marchó a invadir Italia (Liv. XXI. 23) a las órdenes de Aníbal. Debía ser anterior a la llegada de los romanos a Hispania.

Este texto ha sido bien valorado por J. M. Roldán⁶, pues se trata del primer camino de penetración de los romanos en su progresiva conquista de la Península, y parece remontarse, al menos, a la época de las colonizaciones. Fue conocido en su tramo costero bajo el nombre de vía Heraklea. Las conclusiones de este texto, según este investigador, son las siguientes:

Que desde la segunda mitad del siglo II a.C., al menos, los romanos habían construido y señalado cada ocho estadios (es decir, cada milla) una vía desde la Narbonense hasta Carthago Nova a través de los Pirineos, sobre un camino anterior, la vía Heraklea. Esta vía era conocida con el nombre de *exterior* y constituía a comienzos del siglo I el camino de comunicación normal de Italia con la Bética y, más concretamente, con la capital de la provincia, Córdoba, y con la importante ciudad portuaria de Gades. El camino entre ambas épocas había sufrido modificaciones en su trazado, especialmente en los alrededores de la ciudad de Carthago Nova y en la continuación de su recorrido, adentrándose en la Bética para buscar la ciudad de Cástulo. Seguramente César había sido el autor de estas modificaciones, por lo que se desprende del texto de Estrabón.

El texto de Estrabón es importante, igualmente, para el tema de este trabajo. El geógrafo afirma que toda la costa mediterránea, desde las Estelas de Hércules hasta Ampurias, escasea de puertos. Posiblemente quiere indicar que no existen grandes puertos, como era Carthago Nova. Ampurias había sido fundada por los colonos focenses desde Masalia, después del 600 a.C.

El historiador Tito Livio (XXXIV. 8-9) ha descrito el viaje del cónsul Catón en 195 a.C. a Ampurias, y la ciudad:

[8]. El cónsul M. Porcio partió inmediatamente con veinticinco naves largas, de las cuales cinco eran de los aliados, al puerto de Luna, adonde había ordenado que el ejército se dirigiese; enviado un edicto

por toda la costa y reunida una escuadra de naves de todo género, partió para el puerto Pireneo, ordenando que le siguiesen, para de allí marchar con una numerosa flota contra el enemigo. Atravesando los montes Ligustinos y el golfo Gálico llegó el ejército al día señalado. De allí se fueron a Rodas y expulsaron el destacamento de españoles que guardaba el castillo. Desde Rodas, a la favor del viento, llegaron a Ampurias; allí desembarcaron todas las tropas excepto la marinería.

[9]. Ya entonces Ampurias estaba formada por dos ciudades que una muralla dividía. Una habitada por griegos de Focea, como los masaliotas; otra, por españoles. Pero a la ciudad griega, de cara al mar, la rodeaba una muralla de menos de cuatrocientos pasos. La ciudad española, más retirada del mar, tenía una muralla de tres mil pasos de circuito. En tercer lugar, el divino César estableció allí una colonia romana después de la victoria sobre los hijos de Pompeyo. Ahora se han fundido estos tres pueblos en uno, después que los españoles primero y más tarde los griegos, han recibido la ciudadanía romana. Se preguntaría admirado quien los viese expuestos por una parte al mar abierto, por otra a los españoles, nación tan bárbara y belicosa, cuál era su defensa. La defensora de su debilidad era la disciplina, que enfrente de vecinos más fuertes se conserva siempre. La parte de la muralla que miraba a tierra estaba magníficamente fortificada, con una sola puerta y un magistrado por turno siempre de guardia en ella; por la noche, un tercio de los ciudadanos montaba la vigilancia en las murallas; y no era solo por hábito o por formulismo, sino que ejercían la vigilancia y practicaban las rondas con el mismo cuidado que si el enemigo estuviese ante las puertas. No admitían a ningún español dentro de la ciudad, ni sale nadie de ella sin precauciones. La salida al mar está abierta para todos, pero por la puerta que da a la ciudad española nunca salen sino en gran número, casi siempre la tercera parte que la noche anterior había estado de servicio en las murallas. El motivo de sus salidas era el siguiente: los españoles, ignorantes en la navegación, se alegraban con el comercio de aquellos y deseaban comprar las mercancías extranjeras que las naves llevaban y vender los productos de sus campos. El interés de este mutuo comercio hacía que la ciudad española fuese accesible a los griegos. Y aumentaba su seguridad el hecho de haberse cobijado bajo la sombra de la amistad con Roma, a la cual servían, si con menos fuerza que los masaliotas, con una fidelidad igual. Así, en esta ocasión, recibieron cortés y benévolutamente al cónsul y su ejército; se detuvo unos pocos días allí Catón para explorar el lugar y las fuerzas del enemigo, y para que la detención no fuese inactiva, dedicó todo este tiempo a ejercitar a sus soldados. Era la época del año en que los españoles tienen el trigo en las eras; Catón prohibió a los abastecedores que le proporcionasen el trigo, y los envió a Roma diciendo que la guerra se alimenta ella misma. Saliendo de Ampurias incendia y tala los campos del enemigo difundiendo por todas partes el terror y la fuga.

Esta zona costera desde aquí hasta los Pirineos tenía buenos puertos. Rodas era fundación de los ampuritanos. La tesis de una colonización rodia en Occidente está desechada en la actualidad. Ampurias tenía puerto, del que se conserva un lienzo del malecón.

Los dos grandes espartizales de Hispania se encontraban en las proximidades de Ampurias y de Carthago Nova. A ambas las atravesaba la calzada romana costera. Los Trofeos de Pompeyo² se han descubierto y excavado en la actualidad, y entre ellos pasa una calzada (Plin. III. 18; VII. 96; Sall. *Hist.* III. 89). Una inscripción conservaba los nombres de las 876 ciudades que Pompeyo conquistó desde los Alpes hasta el final de Hispania. La calzada romana desde los Trofeos de Pompeyo conducía a Tarraco, fundación de los *escipiones* (Plin. III. 21) y capital de la provincia citerior, llamada después Tarraconense. La ciudad

sufrió una excelente transformación en época augustea, pues tenía terrazas, al igual que las grandes urbes del Oriente, y un templo dedicado al culto al emperador⁸, el primero que se levantó en Occidente, en el año 15, por permisión expresa de Tiberio, ya que Augusto, en vida, había residido en la ciudad varias veces en el año 26 a.C. (Suet. *Aug.* 26), donde oyó al abogado Gavio Silo (Sen. *Rhetor. Contr.* 10), y donde recibió embajadas de los indios y de los escitas (Oros. VI. 21. 19). En vida, contó Augusto con un altar representado en monedas de Tiberio. Se tardaba siete días en ir por mar desde Tarraco a Ostia, puerto de Roma (Str. III. 2. 6).

De Tarraco, la vía partía hacia la desembocadura del Ebro, que atravesaba por Dertossa, Tortosa. Esta ciudad era una mansión de la vía Augusta, citada en el itinerario de Antonino, 399, 4; en el Ravennate, 304, 2; en los Vasos de Vicarello, I-IV, y en la Tégula de Valencia. Dertossa ha dado importantes restos romanos⁹.

De la desembocadura del Ebro, la vía Augusta se dirigía a Sagunto y a Saitabis. Sagunto¹⁰ tenía un excelente puerto por el que se exportaban, no solo todos los productos de Edetania, sino también los de Celtiberia. Según la tradición, fue fundación griega, pero la arqueología no ha confirmado esta atribución. Dicha atribución justificó la intervención romana, después de la toma de la ciudad por Aníbal. Se la menciona como *Saigantha* en una carta de plomo del siglo VI a.C. hallada en Ampurias. Del contenido de la carta se desprende que los griegos ampuritanos tenían agentes comerciales en la ciudad, que mantenía importantes relaciones comerciales por mar.

El historiador latino Tito Livio (XXI. 7) escribe de Sagunto:

Esta ciudad era con mucho la más opulenta de las situadas del lado de acá del Ebro, a una milla del mar. En poco tiempo, había alcanzado una gran opulencia, sea por el comercio del mar y de tierra, sea por el aumento de población, o por la fuerza de su disciplina.

La importancia de la ciudad se desprende del hecho de acuñar

moneda bajo el nombre de Arse, que debió ser el nombre indígena de la ciudad. Por el tratado del Ebro del 226, Sagunto cayó en la zona de influjo cartaginés. Las fuentes antiguas intentan librar a Roma de la responsabilidad de la Segunda Guerra Púnica, al acusar a Aníbal de haber roto el tratado. Se ha intentado justificar el razonamiento romano defendiendo que el Ebro del que hablan las fuentes sería el Júcar. Polibio (III. 30. 1) informa de que los saguntinos, antes del ataque de Aníbal, habían firmado un tratado con los romanos. En todo caso, el importante comercio marítimo de Sagunto debió sufrir una gran pérdida con el control bárquida de la región. En 219 a.C., Sagunto cayó en poder de Aníbal. Los romanos la conquistaron siete años más tarde. Sertorio venció a Pompeyo en el año 75 a.C. en Sagunto (App. *Civ.* 1. 110; Plut. *Sert.* 21). Durante la guerra civil siguió el bando de Pompeyo (*BH* 10). Plinio (III. 20) le da el título de *Oppidum civium romanorum*. Augusto debió concederle el título de municipio. Las fuentes de los Itinerarios la mencionan frecuentemente: Itinerario de Antonino, 400, 2; el Ravennate, 304, 5; 342, 13. Los Vasos de Vicarello, I, II, III, IV, la mencionan varias veces. Fue muy citada en las fuentes literarias (Pol. III. 8. 1; III. 17. 1-2; VII. 97. 6-7; Cato *Agr.* 8. 1; Cic. *Balb.* XXIII, 50-51; Sall. *Hist.* 2. 64. 2. 65; Liv. XXI. 6. 1-2; 7. 1-3, 8. 8-10; XXIV. 42. 10; 42. 11. 28; XXIX. 1. 28; 8. 28; 29. 17; Diod. XXV. 15; Str. III. 4. 6; Val Max. 6 ext. 1; Mela II. 92; Iuv. 29. 15. 114; Petron. 141. 9; Frontin. *Strat.* III. 10. 4; Plin. III. 20. 7; XXXV. 16; XXI. 6; XXV. 160; Sil. 1. 271. Martial III. 46. 15. 8. 6. 2. 14. 108; Plut. *Sert.* 19. 2; Ptol. II. 6. 62; App. *Pun.* 6; *ib.* 7; *Hann.* 2; Ampel. 28. 4; Oros. VI. 16. 6; Steph. Byz. *s.v. Ságountos*), lo que indica que era ciudad importante debido al puerto, por donde se seguirían exportando los productos de la Celtiberia y de Edetania, y los famosos cálices saguntinos, tan alabados por Plinio (XXXV. 160), por Marcial (IV. 15. 8. 6. 2) y por Juvenal

(IV. 29). Sagunto ha dado mucha epigrafía.

Saetabis es la moderna Játiva. Pertenecía a la Contestania, según Ptolomeo (II. 6. 61). Era municipio de derecho latino (Plin. III. 25). Estaba colocada sobre la vía Augusta, según los Vasos de Vicarello (I-IV). Fue famosa por sus pañuelos de lino, citados por Cátulo (XII. 14), y por las redes de caza, en opinión de Plinio (XIX. 9), de Silio Itálico (III. 371-373) y de Grattio, en su poema sobre la caza, que lleva por título *Cynegetica* (41). Estrabón (IV. 4. 9) y el Ravennate (304, 9) la citan.

Saetabis controlaba el camino natural que llevaba de la Meseta a la costa por el valle del Canyol. A finales del siglo III a.C. era ciudad importante, pues acuñaba moneda con leyenda ibérica¹¹.

Egelastas se localiza hoy en Vilches (Jaén). Estrabón (III. 4. 9) y Plinio (XXXI. 80) alaban sus salinas de gema. El naturalista latino (III. 25) escribe que pertenece al convento cartaginense. Las salinas debían ser las de Membaca. Egelastas se encontraba en el interior de la vía Augusta, que llevaba a Cástulo y a Obulco.

Cástulo es la actual Cazlona, Linares (Jaén), citada por Estrabón (III. 3. 2), Ptolomeo (II. 6. 58) y por Esteban de Bizancio (162). Tuvo puerto fluvial a orillas del Guadalimar, del que se conservan huellas aún. Fue importante centro minero de Oretania. Ya en el siglo VIII a.C. colonos fenicios se asentaron en busca de minerales que, probablemente, al igual que en Chipre, eran monopolio de los templos. Tuvo un santuario metalúrgico ente los siglos VII-VI a.C. El siglo IV a.C. debió ser el siglo de oro de la ciudad, como lo indican los numerosos fragmentos escultóricos y la muralla ciclópea con torres rectangulares.

Cástulo fue adepta al partido cartaginés. La esposa de Aníbal, Imilce, era oriunda de Cástulo (Liv. XXIV. 41. 7; Sil It. III. 98. 100). La ciudad, poco después del 217 a.C., se pasó a los

romanos (Liv. XXIV. 41. 7; App. *Ib.* 16), aunque después volvió al bando cartaginés (Liv. XXVIII. 19. 2; App. *Ib.* 32). Participó en la guerra del 98-97 a.C. (Plut. *Sert.* 3). Su importancia queda manifiesta en que acuñó moneda con caracteres ibéricos. Pronto asimiló la cultura romana.

En época de Claudio (41-54), se construyeron el teatro y otros edificios imponentes. Plinio (III. 25) menciona a Cástulo como *Oppidum Latii veteris*. Cástulo era un importante nudo de comunicaciones, según Estrabón (III. 4. 9). En ella se cruzaban varias rutas importantes (*Itin. Anton.* 396, 1; 402, 5 y 6; 404, 1; 404, 2; 405, 6)¹².

Obulco (Porcuna, Jaén) es mencionada por Estrabón (III. 2.2; 4. 9). Plinio (III. 10) la coloca en el convento cordubensis. Ptolomeo (II. 4. 9) la sitúa entre los túrdulos. En las monedas ibéricas se la llama Ibolka, y en las latinas, Obulco. Acuñó moneda en los siglos II y I a.C. Durante la guerra civil entre César y Pompeyo, fue campamento de César (Str. III. 4. 9). El dictador, por el apoyo prestado a su causa, le concedió el estatuto de municipio de derecho latino. Está situada en un nudo importante de comunicaciones del medio y alto Guadalquivir y en una comarca muy fértil. Se conservan, de la ciudad, casas de gran riqueza arquitectónica, con una calle enlosada. Dos *heroon* han proporcionado esculturas de influjo griego de la más alta calidad, con combatientes celtíberos efectuando luchas de carácter funerario. Se fechan en la segunda mitad del siglo V a.C.¹³.

Córdoba era la capital de la Bética. Estaba situada sobre la vía Augusta y tenía un puerto fluvial. Polibio ya menciona la ciudad (XXXV. 2. 2-3). Los Vasos de Vicarello la citan como una mansión en la vía de Gades a Roma. Plinio (III. 10) puntualiza que desde Córdoba, el río Betis comenzaba a ser navegable. La llama Colonia Patricia, posiblemente por Marcelo, el pariente

de Augusto, y no por Claudio Marcelo, de 152 a.C.¹⁴, que no podía darle el título de «Patricia» (Pol. XXXV. 2. 2-5; Str. III. 2. 1; App. *Ib.* 58). Fue la capital de la Provincia Ulterior (Cn. Verr. 4. 56). Durante la guerra sertoriana, entre los años 74-73 a.C., en Córdoba, Quinto Cecilio Metelo recibió honores divinos, a imitación de los generales romanos en Occidente (Sabb. *Hist.* II. 70, Plut. *Sert.* 22; Val. Max. IX. 1. 5). Era la mansión de las vías que terminaban en Cástulo y en Augusta Emérita, y el lugar de llegada de las calzadas que comenzaban en Gades y llevaban a Híspalis. Córdoba estaba situada en la vía que, de Augusta Emérita, conducía a Cástulo. En Córdoba comenzaba la vía que conducía a Anticaria. En los años 48-47 a.C. era un *conventus civium romanorum* (Caes. *BC* II 19; *BA* LVII. 5. 54). Participó en la guerra civil entre César y Pompeyo (Caes. *BC* II. 19; *Btt.* XXXIII; Dio. Cass. XLV. 39; App. *Civ.* II. 105). Se encontraba en una región minera y agrícola. Era también cabeza del *convento iuridico* (Plin. III. 7. 3; X. 3. 13-14). Tuvo teatro, anfiteatro, foros, un templo, circo, termas, puente sobre el Guadalquivir¹⁵ y muralla.

Munda, Lentejuela, Sevilla, se cita por vez primera en las luchas de Cneo Cornelio Escipión contra los cartagineses (Liv. XXII. 42. 1). En sus cercanías se dio la batalla entre César y los hijos de Pompeyo durante la guerra civil (Str. III. 2. 2; Plin. XXXVI. 134; *BH* XXIX-XXXII; Front. Str. II. 8. 13). Plinio (III. 12) puntualiza que alcanzó el estatuto de colonia, pero que en su tiempo ya no existía¹⁶.

Cádiz fue la primera ciudad fundada por los tirios en Occidente.

Estrabón (III. 5. 5) recoge en su *Geografía* la tradición de los gaditanos sobre los orígenes de su ciudad. Es la siguiente:

Sobre la fundación de Gadeira, he aquí lo que dicen recordar los gaditanos: que cierto oráculo ordenó a los tirios la creación de un establecimiento en las Columnas de Heraklés. Los enviados para llevar a cabo tal expedición llegaron hasta el estrecho que hay junto a Kalpe, y creyendo que los dos promontorios que forman el estrecho eran los términos de la tierra habitada y el extremo alcanzado por

Heraklés en sus empresas, supusieron que estaban allí las Columnas de que hablaba el oráculo, y echaron el anclo en cierto lugar de más acá de las Columnas, donde hoy está la ciudad de los exitanos. Mas como en este punto de la costa ofreciesen un sacrificio a los dioses y las víctimas no fueran propicias, entonces se volvieron. Tiempos después, los enviados, tras de atravesar el estrecho y alejarse de él en unos mil quinientos estadios, llegaron a una isla consagrada a Heraklés, sita junto a Onoba, ciudad de Iberia. Creyendo ser estas las Columnas, sacrificaron a los dioses; mas como tampoco fueran propicias las señales, se volvieron de nuevo a su patria. En la tercera expedición fundaron a Gadeira y alzaron el santuario en la parte oriental de la isla, y la ciudad, en el occidental.

(Traducción de A. García y Bellido)

Antes de fundar Cádiz, los navegantes tirios hicieron dos viajes de tanteo, uno en Sexsi, Almuñécar, y el segundo en Huelva. La religión desempeñó un papel importante en la colonización, pues se consultó un oráculo, sin duda, del Herakleion de Tiro.

El Heracles del que habla Estrabón es el Melqart de los tirios. Lo primero que hicieron los navegantes, al igual que hacían los griegos colonizadores, era construir un santuario en honor de Melqart, que llegó a ser uno de los más famosos templos del Mediterráneo, equiparado a los de Tiro; de Afrodita de Pafos, en Chipre; de Venus ericina, en el sur de Italia; del Artemision de Éfeso, etc. Cádiz debió fundarse, según cálculos de Velejo Patérculo (*Hist. Rom.* I. 2. 3) poco antes del 1101 a.C., en lo que fue Utica. Las modernas prospecciones efectuadas en la ciudad dan como resultado que existía ya a finales del siglo IX a.C., por lo menos, y que tenía dos puertos, uno interior y otro exterior. Estrabón recoge algunos datos importantes, como que era una isla separada de Turdetania por un estrecho canal (III. 1.9) que medía más de cien estadios de longitud, siendo su anchura, a veces, de solo un estadio (III. 5. 3).

La ciudad, prosigue Estrabón (III. 5. 3):

Yace en la parte occidental de la isla, y cerca de ella, en la extremidad que avanza hacia el islote, se alza el Kronion. El Herakleion está en la otra parte, hacia Oriente, en el lugar por donde la isla se acerca más a tierra firme, de la que no está separada más que por un canal de un estadio de anchura. Dicen, además, que la ciudad dista del santuario doce millas, esto es, un número de millas igual al de los trabajos, pero en verdad la distancia es algo mayor, tanto como es de larga la isla midiendo la longitud de ella desde su extremo occidental hasta el oriental.

(Traducción de A. García y Bellido)

El Kronion es el templo dedicado al Moloch fenicio¹⁷. El Herakleion era el templo consagrado al Melqart¹⁸ tirio. El

Herakleion se encontraba en la isla de Sanri Petri. El Herakleion funciona como un *karum*, al igual que grandes santuarios de Oriente.

Mela (III. 46) completa las informaciones anteriores:

Cerca del litoral... se hallan muchas islas, poco conocidas y hasta sin nombre; pero entre ellas, la que no conviene olvidar es la de Gades, que confina con el estrecho y se halla separada del continente por un pequeño brazo de mar, semejante a un río. Del lado de la tierra firme es casi recta; del lado que mira al mar se eleva y forma, en medio de la costa, una curva, terminada por dos promontorios, en uno de los cuales hay una ciudad floreciente del mismo nombre que la isla, y en el otro, un templo de Hércules egipcio.

(Traducción de A. García y Bellido)

Estrabón (III. 1. 9) recoge algunos datos importantes sobre el carácter de los gaditanos. Dice así: «Gracias a la intrepidez de sus habitantes en las cosas del mar y a su adhesión a los romanos ha experimentado un tal incremento en su fortuna de todo orden, que a pesar de alzarse en el extremo de las tierras, es la más famosa de todas».

El geógrafo griego menciona unos aspectos significativos en este párrafo, como son: que los gaditanos se dedican a empresas marinas, que son muy adeptos a los romanos, que gracias a ello han prosperado mucho y que su ciudad es la más famosa de todas¹⁹.

Estrabón (III. 5. 3) remacha y completa las afirmaciones hechas:

Sus habitantes son los que navegan más o en mayores navíos, tanto por Nuestro mar como por el Exterior; y puesto que no habitan una isla grande ni dominan extensas tierras en la parte opuesta de la tierra firma, ni poseen otras islas, la mayoría de sus habitantes viven en la mar, siendo pocos los que residen en sus casas o negocian en Roma. No obstante, hecha abstracción de Roma, podría pasar por la ciudad más poblada del orbe, pues he oído decir que en un censo hecho en nuestro tiempo fueron contados hasta quinientos caballeros gaditanos; más que cualquier otra ciudad de Italia, excepto la de los patavinos.

(Traducción de A. García y Bellido)

Los gaditanos en época de Augusto eran los que navegaban en mayores barcos y en mayor número por el Mediterráneo y el Atlántico. La casi totalidad de sus habitantes vivían en el mar, es decir, haciendo negocios marítimos. Pocos habitaban Cádiz o negociaban en Roma. Su ciudad era la que tenía un censo mayor de caballeros, de gentes dedicadas a los negocios, salvo

una única ciudad de Italia y, por supuesto, Roma.

Al principio Cádiz era una ciudad muy pequeña. Balbo fue el primer provincial que obtuvo los honores del triunfo en el año 19 en Roma por sus victorias sobre los garamantes, pueblo del norte de África. Era un personaje, como lo fue su tío, de absoluta confianza de César. Durante toda la guerra civil militó en el bando de César. En el año 44-43 a.C. fue *IIIvir* en Gades, y *quaestor* de la Hispania Ulterior de Asinio Pollio en el 43 a.C. También desempeñó los cargos de pontífice de legado propretor de la Provincia Hispania Ulterior, entre los años 41-38 a.C. Fue patrono de Norbe Cesarina, Cáceres. Al igual que su tío, fue inmensamente rico. En Roma en el año 13 a.C. costeó un teatro, y en su ciudad, una nueva²⁰. Insiste el geógrafo griego en que la mayoría de los gaditanos se pasan la mayor parte del tiempo en la mar. A. García y Bellido calcula en unos cincuenta mil habitantes los vecinos de Cádiz de César y de Augusto.

Algunas otras noticias recogidas por Estrabón (II. 3. 4) confirman los viajes de los gaditanos por el mar Exterior, es decir, el Atlántico. La historia es la siguiente, sacada de Posidonio, que visitó Cádiz y la recogió en la ciudad:

Según Poseidonios, Eúxodos de Kyzikos, en tiempos del rey Evergetes de Egipto (117-108 a.C.) y de sus dos sucesores inmediatos, exploró por dos veces las costas del océano Índico; a la vuelta de su segundo viaje, tocó en las costas etiópicas donde recogió una lista de palabras. Se encontró también la proa de madera de un navío, en la que estaba tallada una figura de caballo, y supo que eran los restos del naufragio de cierta escuadra que partió de Occidente; con ella emprendió de nuevo su viaje de regreso... llevó su proa al puerto comercial [de Alexandria] y allí supo que era de los gadeiritai, y que estos, además de los grandes navíos que armaban los comerciantes, usaban otros más pequeños, propios de las gentes pobres, a los que llamaban «hippoi», por el mascarón de sus proas; con ellos pescaban a lo largo de las costas de Maurousia, hasta el río Lixos. Además, ciertos pilotos reconocieron esta proa como perteneciente a una de las naves que, habiéndose alejado mucho del Lixos, perecieron. Deduciendo de ello Eudoxos que la circunnavegación de la Libye era posible, volvió a su patria, y embarcando todos sus bienes, se partió. Fue primero a Dikaiarcheia, luego a Massalia y a continuación a Gadeira; por todas partes anunciaba su empresa a toque de clarín, y reuniendo dinero, fletó un gran barco y navíos menores, semejantes a los de los piratas; embarcó muchachas músicas, médicos y otros técnicos, y se hizo a la mar, hacia la Indiké, empujado por los vientos zéphiros. El mar fatigó a sus compañeros, y bien a su pesar hubo de arrimarse a la costa, con el temor de ser víctima del flujo y el reflujo. Y ocurrió lo que temía: su barco tocó fondo, pero, afortunadamente, con tal suavidad, que no llegó a romperse en pedazos, lo que le permitió salvar, no solo la carga, que llevó a tierra, sino gran parte de la madera del casco, con la cual construyó un tercer navío de la envergadura de un «pentekóntoros». Con él se dio de nuevo a la mar, hasta que se halló ante ciertos hombres que pronunciaban vocablos idénticos a los que había recogido antes; dedujo de ello que estos hombres pertenecían a la misma raza que los aithiopes aquellos, y que debían ser limítrofes con los dominios del

rey Bogos; y renunciando a navegar hasta los indoi, se volvió. A su regreso vio cierta isla desierta, pero bien provista de agua y cubierta de abundante vegetación, cuya posición fijó. Habiendo llegado salvo a la Maurosia, vendió sus naves, y a pie llegó hasta Bogos, al que interesó volver a emprender esta expedición a sus costas. Los amigos del rey, empero, le infundieron el temor de que tal empresa pudiera redundar en perjuicio de sus estados si este indicaba el camino a extranjeros aventureros; hizo, no obstante, como si quisiera llevar a término la expedición. Pero noticioso [Eudoxos] de que en realidad se intentaba abandonarlo en una isla desierta, huyó a dominios romanos. De aquí pasó a Iberia, donde fletó un «strongylos» y un «pentekóntoros». El uno para navegar por alta mar, y el otro para reconocer la costa. Embarcó en ellos instrumentos agrícolas, semillas y carpinteros de ribera, con el propósito de que si la navegación se prolongaba, pudiese invernar en la isla, cuya situación había anotado; sembrar y recoger la cosecha, llevando así a cabo el viaje tal como lo había proyectado desde el principio.

(Traducción de A. García y Bellido)

Según el relato estraboniano, Evergetes II encontró unas proas en la región de Somalia, decoradas con cabezas de caballos, que llevó a Alejandría, donde le informaron de que eran de los gaditanos, que en alguna expedición marinera habían llegado hasta Somalia. Los mercaderes gaditanos usaban grandes navíos, y los pobres, los llamados «caballos», con los que pescaban hasta el Lixus. Las proas fueron reconocidas como pertenecientes a un naufragio. De este hallazgo dedujo Eudoxos que la circunvalación de África era posible. La intentó partiendo de Cádiz, cuyos marineros eran los que hacían estas circunnavegaciones. Fletó un gran navío y dos pequeños para acercarse con estos a la costa. Naufragó, pero con los restos del naufragio pudo construir un barco como de cincuenta remeros. A pesar de las dificultades con las que topó, finalmente fletó un navío mercante y otro de cincuenta remeros: uno para navegar por alta mar y otro para reconocer la costa. Embarcó consigo semillas, carpinteros de ribera, para poder sobrevivir sembrando, e invernar en la isla.

Este viaje tiene un fondo de verdad. A. García y Bellido, al comentar el texto de Estrabón, escribe que la empresa de Eudoxos fue sin duda uno de los intentos más serios hechos en la Antigüedad para rodear la masa continental africana, superior a los de Nekao, Euthymenes y Hannón. Es significativo que la tripulación fuera gaditana.

Es importante señalar que toda esta gigantesca exportación de productos de la que habla Estrabón (III. 2. 4) desde Turdetania

a Roma se hacía a través del puerto de Cádiz, donde comenzaban las grandes vías. Los barcos eran los mayores que llegaban a Ostia, y su número, igual al de los que procedían de África.

Gaditanos debían ser los marineros que informaron a Sertorio (Plut. *Sert.* 8) de la existencia de unas islas en el Atlántico.

Por Cádiz se exportaron a Roma las casi veintiséis millones de ánforas que llevaban el aceite bético a Roma, entre finales de la República y el 260, arrojadas, como material de desecho, al Testaccio²¹, y a Britannia, Germania o Alejandría.

Hasta aquí el comentario a los dos más antiguos documentos sobre calzadas y puertos de la Hispania antigua. Estos datos deben completarse con los aportados por los Vasos de Vicarello²².

Todavía se pueden aportar algunos otros datos de calzadas vinculadas a puertos en la *Geografía* de Estrabón, como que en la calzada meridional, cita tres puertos: Carteia²³, ilustre y antigua estación naval de los iberos, con un gran recinto y arsenal. Su fundación se atribuyó a Hércules (III. 1. 7); Baelo (Bolonia), con una gran industria de salazón, con mercado. Aquí se embarcaba para pasar a Tingis de Mauritania²⁴ (III. 1. 8) y Málaga. Era una ciudad de planta fenicia, con mercado frecuentado por los nómadas del norte de África y con grandes talleres de salazones (III. 4. 2) y con teatro²⁵. Málaga debía estar frecuentada por comerciantes asiáticos, como lo indica la aparición de una inscripción que menciona a dos colegas de negociantes, dedicados posiblemente al colegio marítimo. Dedicar la lápida a su patrono, Tiberio Clodio Silvano²⁶. En Huelva, en Málaga y en Cartagena, han aparecido anclas de navíos orientales.

¹ E. Conde, *La ciudad romana de Carthago Nova: la documentación literaria (inicios julioclaudios)*, Murcia, 2003; S. Ramallo y E. Ruiz Valderas, *El teatro romano de Cartagena*, Murcia, 1998; J. M. Abascal y S. Ramallo, *La ciudad romana de Carthago Nova: la documentación epigráfica*, Murcia, 1997; S. Ramallo (coord.), *Aula de arqueología subacuática*, II: *Comercio y tráfico marítimo en la Antigüedad*, Murcia, 1996; J. M. Noguera y J. M.

Abascal, «Fragmentos de epígrafes e inscripción con *litterae aurae* del Augusteum de Carthago Nova», *Mastia*, 2, 2003, págs. 11-64; A. Egea Vivancos, «Ingeniería hidráulica en Carthago Nova: las cisternas», *Mastia*, 2, págs. 109-128; J. M. Blázquez, *El Mediterráneo y España en la Antigüedad*, Madrid, 2003, págs. 150-170. Agradezco la ayuda prestada para realizar este trabajo a los profesores A. Canto, A. Domínguez Monedero y J. Blázquez, de la Universidad Autónoma de Madrid; J. Lomas, de la Universidad de Cádiz; J. Martínez Pinna, de la Universidad de Málaga, y M. P. González Conde, de la Universidad de Alicante.

2 E. Ripoll, *Ampurias: guía itineraria*, Barcelona, 1969; E. Sanmartí, *Empúries*, Barcelona, 1989; E. Sanmartí y J. M. Molla, *Empúries: guía itineraria*, Barcelona, 1988; R. Marcel y E. Sanmartí, *Ampurias*, Barcelona, 1990; A. Nünnerich-Asmus (coord.), *Denkmäler der Römerzeit*, Maguncia, 1993, págs. 250-254, lám. 611; M. Almagro Bach, *Las necrópolis de Ampurias*, I-II, Barcelona, 1953; *idem*, *Excavaciones en la Palaiópolis de Ampurias*, Madrid, 1964; *idem*, *Las fuentes escritas referentes a Ampurias*, Barcelona, 1951; A. Domínguez Monedero, «La ciudad griega de Emporion y su organización política», *Archivo Español de Arqueología (AEspA)*, 59, 1986, págs. 3-12.

3 E. Sanmartí, *La cerámica campaniense de Emporion y Rhode*, Barcelona, 1978; J. M. Nolla, *Excavaciones recientes en la ciudadela de Roses. El edificio Bajo-Imperial*, BAR, 193, 1984, págs. 430-459; J. M. Nolla y F. X. Nieto, «Una factoría de salaó de peix a Roses», *Fonaments*, 1982, págs. 187-200; A. Domínguez Monedero, «La ciudad griega de Rodas en Iberia y la cuestión de su vinculación con Rodas», *Boletín de Amigos de la Arqueología*, 28, 1990, págs. 13-25.

4 Esta diosa, cuyo culto introdujeron los focenses en Occidente, tenía tres santuarios famosos sobre la vía de la costa mediterránea y con buenos puertos; uno en Hemeroscopeion (Str. III. 4. 6). Sertorio estableció allí su base marítima. Otro en Ampurias, y un tercero en Sagunto. Estrabón (IV. 1. 4) puntualiza que en todas las ciudades fundadas por Massalia se rindieron los primeros honores a misma divinidad, ateniéndose en la disposición del xoanon, y en los demás ritos a observar lo que se practicaba en la metrópoli. La imagen de Éfeso en Ilhan, A. Ksit, *Ancient Treasures of Turkey*, Estambul, 1985, págs. 150-156; R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leiden, 1973.

5 A. Canto, «Scipionis roguus (Plinio N.H. III. 9) y algunos problemas de la Segunda Guerra Púnica en la Bética», *Rivista Storica dell'Antichità*, 29, 1999, págs. 127-167.

6 *Itineraria hispana: fuentes antiguas para el estudio de las vías romanas en la Península Ibérica*, Valladolid-Granada, 1973, págs. 45-46; J. Blázquez, «La vía Heraklea y el camino de Aníbal: nuevas interpretaciones de su trazado en las tierras del interior», *Actas del simposio La Red Viana en la Hispania Romana*, Zaragoza, 1990.

7 G. Castellvi, J. M. Nolla e I. Rodà, «La identificación de los Trofeos de Pompeyo en el Pirineo», *Journal of Roman Archaeology (JRA)*, 8, 1995, págs. 5-17.

8 Th. Hauschild, *Arquitectura romana de Tarragona*, Tarragona, 1993; *idem*, «Römische Konstruktionen auf der oberen Stadterrasse des antiken Tarraco», *AEspA*, 45-47, 1972-1974, págs. 3-44; A. Nünnerich-Asmus (coord.), *op. cit.*, págs. 244-249, láms. 1-4, figs. 107-109; págs. 321-333, láms. 98-115, figs. 148-150; J. M. Blázquez, «Los talleres de escultura en Hispania en época de los Antoninos: la sociedad hispana», L. Hernández (ed.), *La Hispania de los Antoninos (98-180): actas del II Congreso Internacional de Historia Antigua*, Valladolid 10, 11 y 12 de noviembre de 2004, Valladolid, 2005, págs. 468-273; E. M. Koppel, *Die römischen Skulpturen von Tarraco*, Berlín, 1985.

9 M. Mayer e I. Rodà, «Consideraciones sobre el conjunto epigráfico de Dertosa», *Actas del XVII Congreso Nacional de Arqueología*, Zaragoza, 1985, págs. 701-737.

10 A. Nünnerich-Asmus (coord.), *op. cit.*, págs. 255-257; págs. 81, 90, 99, 256, 323, 330, láms. 14-16b; A. García y Bellido, «Das Artemision von Sagunt», *Madridrer Mitteilungen*, 4, 1963, págs. 87-98; G. Alföldy, *Los Baebii de Saguntum*, Valencia, 1977; C. Aranegui, E. Hernández y M. López Piñol, «El foro de Saguntum: la planta arquitectónica», *Los foros romanos de las provincias occidentales*, Madrid, 1978, págs. 73-97.

11 C. Mata *et al.*, «El País Valencià del Bronze Recent a l'Ibèric Antic: el procés de formació de la societat urbana ibèrica», *Gala*, 3-5, 1996, págs. 183-218.

12 J. M. Blázquez, *Cástulo I*, Madrid, 1975; *idem*, *Cástulo II*, Madrid, 1979; J. M. Blázquez y J. Valiente, *Cástulo III*, Madrid, 1981; J. M. Blázquez, R. Contreras y J. J. Umiela, *Cástulo IV*, Madrid, 1984; J. M. Blázquez, M. P. García Gelabert y F. López Pardo, *Cástulo V*, Madrid, 1985; M. P. García-Gelabert y J. M. Blázquez, *Cástulo, Jaén, España*, I: *Excavaciones en la necrópolis ibérica del Estacar de Robarinas (s. iv a.C.)*, Oxford, 1988; J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, *Cástulo, Jaén, España*, II: *El conjunto arquitectónico del Olevar*, Oxford, 1999; J. M. Blázquez y M. P. García-Gelabert, *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Madrid, 1994; J. M. Blázquez, *El Mediterráneo y España en la Antigüedad*, págs. 198-221; *idem*, *Hispania Romana*, Madrid, 1996, págs. 21-27; R. Contreras, *Historia biográfica de la antigua Cástulo: familias y personajes, entorno histórico, político, administrativo, militar, familiar, lingüístico, religioso, social, económico y cultural*, Córdoba, 1999.

¹³ J. González Navarrete y O. Arteaga, «La necrópolis de “Cerrillo Blanco” y el poblado de “Los Alcores”, (Porcuna, Jaén)», *Noticiario Arqueológico Hispánico*, 10, 1980, págs. 183-217; O. Arteaga *et al.*, «Reconstrucción del proceso histórico en el territorio de la ciudad ibero-romana de Obulco (Porcuna, Jaén)», *Anuario Arqueológico de Andalucía*, II, Sevilla, 1989, págs. 260-268; J. M. Luzón y P. León, *Antonio Blanco Freijeiro. Opera minora selecta*, Sevilla, 1996, págs. 533-615; J. M. Blázquez, *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid, 1992, págs. 387-430.

¹⁴ A. Canto, «Colonia patricia Corduba: nuevas hipótesis sobre su fundación y nombre», *Latomus*, 50.4, 1991, págs. 846-857, ampliación de la tesis en *Gerión*, 15, 1997, págs. 253-283. Marcelo había participado en las Guerras Cántabras, y en el año 25 a.C. en compañía de Tiberio, presidió los juegos en honor de la victoria (Dio. Cass. LII. 26. 1).

¹⁵ A. Nünnerich-Asmus (coord.), *op. cit.*, págs. 345-347, láms. 128-131, figs. 156-157; R. Contreras, *El cónsul Marco Claudio Marcelo, fundador de Córdoba*, Córdoba, 1977; R. C. Knapp, *Roman Córdoba*, Berkeley, 1983; F. Rodríguez Neila, *Historia de Córdoba*, I: *Del amanecer prehistórico al ocaso visigodo*, Córdoba, 1988.

¹⁶ E. M. Gil, J. Mellado y J. F. Rodríguez Neila (eds.), *Julio César y Córdoba: tiempo y espacio en la campaña de Munda (49-45 a.C.)*, Córdoba, 2005.

¹⁷ J. M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad*, Madrid, 2001, págs. 226-227.

¹⁸ J. M. Blázquez, *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad*, 160-163. De Melqart, que contaba con tres santuarios en Cádiz, el estrecho de Gibraltar y Huelva, se conservan varias imágenes, véase R. Corzo, «Sobre las primeras imágenes y la personalidad originaria del Hércules gaditano», *SPAL*, 14, 2005, págs. 91-122. Sobre las representaciones de Melqart en sellos, véase W. Culican, *Opera Selecta from Tyre to Tartessos*, Göteborg, 1986, págs. 195-210.

¹⁹ A. García y Bellido, *La Península Ibérica en los comienzos de su historia*, Madrid, 1953, págs. 467-489; F. Rodríguez Neila, *El municipio romano de Gades*, Madrid, 1980; J. Lomas, *Historia de Cádiz*, I: *Cádiz entre la leyenda y el olvido: épocas antigua y media*, Madrid, 1991.

²⁰ F. Rodríguez Neira, *Los Balbos de Cádiz: dos españoles en la Roma de César y Augusto*, Sevilla, 1973.

²¹ J. M. Blázquez, *España Romana*, 242-353; *idem*, *El Mediterráneo y España en la Antigüedad*, 171-197; P. Berni, *Las ánforas de aceite de la Bética y su presencia en la Cataluña romana*, Barcelona, 1998; C. Carreras y P. P. A. Funari, *Britannia y el Mediterráneo: estudios sobre el abastecimiento de aceite bético y africano en Britannia*, Barcelona, 1998; J. M. Blázquez y J. Remesal, *Estudios sobre el monte Testaccio (Roma)*, 1, Barcelona, 1999; *idem*, *op. cit.*, II, Barcelona, 2001; *idem*, *op. cit.*, III, Barcelona, 2003; *idem*, *op. cit.*, IV, Barcelona, 2007; J. Remesal, *La Aunnona militaris y la exportación de aceite bético a Germania*, Madrid, 1986.

²² J. M. Roldán, *op. cit.*, 149-160. Parecen coincidir con los itinerarios descritos por Estrabón. Los tres primeros vasos se datan a comienzos del principado, y el cuarto, a finales del gobierno de Augusto o a comienzos del de Tiberio.

²³ L. Roldán *et al.*, *Estudio histórico-arqueológico de la ciudad de Cartagena*, I-II, Madrid, 2006.

²⁴ C. Domergue *et al.*, *Excavaciones de la Casa de Velázquez en Belo (Bolonía, Cádiz)*, Madrid, 1974.

²⁵ P. Corrales y B. Mora, *Historia de la provincia de Málaga, de la Roma republicana a la Antigüedad Tardía*, Málaga, 2005.

²⁶ A. D'Ors, *Epigrafía jurídica de la España Romana*, Madrid, 1953, pág. 395.

CAPÍTULO VI

HISPANIA Y LAS GALIAS EN EL MUNDO ROMANO

Hispania y la Galia romana mantuvieron durante el Imperio romano un intercambio fructífero de hombres y de relaciones de todo tipo, administrativas, sociales, económicas y culturales.

Se sigue en el presente trabajo un orden cronológico de acontecimientos hasta la llegada de las invasiones bárbaras de 409-412.

PRIMEROS TESTIMONIOS

La mención más antigua de galos en Hispania data de los años 214-212 a.C. con ocasión de contar el historiador romano contemporáneo de Augusto (27 a.C.-14 d.C.), Livio, los sucesos bélicos en los que se enfrentaron el ejército romano mandado por Escipión y el cartaginés, después de la retirada de este último hacia la ciudad de Auringis, a donde le persiguieron los romanos. El choque fue favorable a Escipión. Livio (XXIV. 42. 8) puntualiza que «casi todo el botín se compuso de despojos galos, collares de oro y brazaletes en número considerable», *auri torques armillaeque magnus numerus*. El historiador latino continúa: «perecieron también en aquella batalla dos insignes reyezuelos galos, Moeniaceptus y Vismarus. El hispanista A.

Schulten¹ era de la opinión de que por galos hay que entender celtíberos de la Meseta, que eran las tropas a sueldo de los turdetanos, ya representados en un ritual funerario en el *heroon* de Obulco (Porcuna) en la segunda mitad del siglo V a.C.², contra los que luchó el general cartaginés Amílcar cuando, en el año 237 a.C., vino a conquistar la Península Ibérica, estando mandados por Istolacio e Indortas (Diod. XXV. 10), que eran caudillos celtíberos, como lo indican los nombres³. En cambio, los nombres Moenicoeptus y Vismarus⁴ son nombres galos. Livio los llama *reguli*. Los celtíberos no estaban gobernados por *reguli*⁵, sino por caudillos o jefes, como Retógenes (*Pap. Oxyrh.* 160; App. *Ib.* 93), caudillo de la guerra numantina; 154-133 a.C. Los adornos los califica el historiador latino de galos. Posiblemente aluden a los torques que llevaban muy frecuentemente los guerreros galos al cuello, como los galos del Museo Capitolino de Roma, copias romanas de un original en bronce, fundido entre los años 230-220 a.C., obras de Epígono de Pérgamo, creadas para Atalo I, rey de Pérgamo, como celebración de sus victorias sobre los gálatas⁶. Los cartagineses tenían la costumbre de alistar tropas mercenarias en lugares muy distantes. Así, en la segunda guerra grecopúnica, en el asalto y toma de Selinunte figuran en el ejército cartaginés iberos, baleares y libios (Diod. XXII. 54. 1-2). En la toma de Agrigento, 406 a.C., se mencionan libios, iberos, baleares, mauritanos y númidas (Diod. XIII. 80. 2). En la tercera guerra grecopúnica, en el segundo sitio de Siracusa, las tropas cartaginesas estaban formados por iberos, libios y baleares. Cartago no controlaba las Islas Baleares ni Iberia en aquellos años. Enviaba embajadores a los pueblos a contratar mercenarios⁷. Atravesando la Galia, llegaron en 104 a.C. los cimbrios, tribu germana (Liv. *Per.* 64, *Obs.* Al año 104: Plut. *Mario* 14; Sen. *Ad Helviam matrem de consol.* 7. 2; Hier. *Lp.* 123, 16), que, vencidos por los celtíberos, fueron rechazados a la

Galia. En Vellocassi se unieron a los teutones e intentaron penetrar en Italia, siendo vencidos en Aquae Sextiae y en Vercelli por Mario, los últimos años del siglo II a.C.

COSTUMBRES RELIGIOSAS GALAS E HISPANAS

Poco después del año 100 a.C., Posidonio de Apamea, uno de los intelectuales griegos más famosos del final del helenismo, visitó Cádiz para observar el fenómeno de las mareas, que los griegos habían conocido por la expedición de Alejandro Magno a la India, y de las que carecía el Mediterráneo. Dejó una fundamental descripción de las minas del sur (Str. III. 2. 8-9), que el geógrafo griego Estrabón incorporó a su *Geografía* III, la fuente más importante para el conocimiento de los pueblos de la Hispania prerromana, y de la adivinación de los lusitanos (III. 3. 6), que describe: «los lusitanos hacen sacrificios y examinan las vísceras sin separarlas del cuerpo; observan, así mismo, las venas sin separarlas del pecho, y adivinan palpando. También auscultan las venas de los prisioneros, cubriéndolas con *sagoi*. Cuando la víctima cae por las manos del sacrificador, hacen una primera predicción por la caída del cadáver».

De Hispania pasó Posidonio a Galia, y dejó también una descripción detallada de las costumbres de los galos, que son muy importantes, pues algunas coinciden con las de los pueblos de la Hispania antigua, como la adivinación practicada por los lusitanos, que coincide con la de los galos⁸. Del mismo modo sacrificaban los druidas, según Estrabón (IV. 4. 5), que toma el dato de Posidonio. Diodoro (V. 31. 3) puntualiza que el golpe se daba en el diafragma, coincidiendo el modo de vaticinar de los lusitanos y los galos. En la Galia, los sacrificios humanos se prohibieron, como en África bajo Tiberio, según Plinio (XXX. 4), y bajo Claudio, según Suetonio (*Claud.* XXV). Los

sacrificios humanos en la Galia eran muy frecuentes (Cic. *Pro Font.* X. 21; Dio Cass. I. 38; Eus. *Praep. Evang.* IV. 16. 18; Lact. *Div. Inst.* 1. 21. 3; Str. IV. 5; Diod. V. 32. 6; Iust. XXVI. 2. 2; Suet. *Claud.* XXV; Luc. *Fars.* I. 444; III, 404-405), como entre los pueblos de Hispania (Str. III. 37), y tenían en ambos el mismo carácter (Caes. *BG* VI. 16).

Estrabón (IV. 4. 5) menciona otra costumbre de los galos sacada de Posidonio, que debió ver directamente, que igualmente se documenta entre los pueblos de la Meseta:

Al salir del combate cuelgan del cuello de sus caballos las cabezas de los enemigos muertos, y las llevan consigo para fijarlas como espectáculo en los vestíbulos [...] las cabezas de los personas importantes, las enseñan a los extranjeros conservadas en aceite de cedro y rehúsan venderlas aun a precio de oro.

El geógrafo griego añade que esta costumbre la tenían la mayoría de los pueblos del Norte. T. Livio (X. 26. 11), al relatar la batalla de Sentium, 215 a.C., dice: *Galorum equites, pectoribus equorum suspensa gestantes capita et lanceis infixia ouantes que mons sui carmina*. El mismo autor (XXIII. 24. 11) refiere de los bolos esta costumbre, al hablar del año 216 a.C.: *Spolia corporis caputque praecisum ducis Boii ouantes templo, quod sanctissimum est apud eos intulere; purgato inde capite, ut mos iis est, caluain auro caelauere, idque sacrum uas iis erat, quo sollemnibus libarent poculum que idem sacerdotibus esset ac templi antistitibus*.

La confirmación de esta costumbre entre los pueblos hispanos son las fíbulas con caballo y cabeza humana debajo de la boca del caballo, bien estudiada por M. Almagro-Gorbea².

DIOSES GALOS E HISPANOS

Algunos dioses hispanos, o proceden de la Galia o son los mismos que los que recibieron culto en ella. Cernunnos fue muy venerado en la Galia, al igual que Epona. Del primero solo se conoce un documento en una pintura de Numancia, y de la

segunda, también muy venerada al norte de los Pirineos, cuatro, Albania y Marquínez (Álava); Lara de los Infantes (Burgos) y Sigüenza (Guadalajara). Lug fue uno de los mayores dioses del panteón céltico de fuera de Hispania. Aquí tuvo un santuario en Peñalba de Villastar (Teruel). En Hispania, recibieron culto Lugulo Arquienobo, Loucoubu arquienis y Lucubu araquienis, en San Martín de Liñarán (Lugo), Sinoga, también en Lugo, y en Castellones. A Lugovibus consagró un ara el gremio de los zapateros de Osma (Soria). Se documenta el antropónimo Lougesterico en Aranda (Burgos). Todos estos teónimos son variantes del mismo Lug. Lug es el dios celta que César (*BG* VI. 17) y Tácito (*Germ.* 9) identifican con Mercurio, y que el poeta Lucano (*Fars.* I. 445) llama Teutates. Bormánicus, en Caldas de Vizela (Portugal), fue un dios muy venerado en Galia (Aix, Aix-en-Diois, Saint Vulbas). Era un dios relacionado con las aguas termales. El dios Aturrus de Campos (Lusitania) es una deidad de carácter acuático. Lleva nombre muy extendido en Galia. Procedente de los Pirineos se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid una estatuilla de Marte tricorne, con una tipología típica de la cronología religiosa ancestral gala, el toro y los tres cuernos. Es un excelente ejemplo de los procesos de *interpretatio*. Procede, probablemente, de un taller aquitano¹⁰.

ASENTAMIENTOS HISPANOS EN EL SUR DE LA GALIA

El general romano Cneo Pompeyo, que participó activamente en compañía de Q. Cecilio Metelo en la guerra sertoriana, durante los años 77-72 a.C., tomó el territorio vascón como centro de apoyo de sus campañas guerreras. Fundó Pamplona en pleno territorio vascón (Plut. *Sert.* 21). Los vascos apoyaban la

causa de Roma. Ningún general establece su cuartel fijo sino en territorio amigo. En el año 75 a.C., Pompeyo logró su propósito de trabar batalla con Sertorio y, al parecer, se retiró a Pamplona para proporcionarse víveres de la Galia. Pamplona estaba muy bien comunicada con el sur de la Galia, pues estaba a la cabecera de la calzada romana que iba al sur de la Galia, pasando por Roncesvalles (Sal. *Hist.* II. 93). Salustio, buen historiador y amigo de César, puntualiza que a Sertorio le interesaba mucho que la Galia y el Asia no se le escapasen de las manos. La fundación de Pamplona, bien comunicada directamente con Aquitania, podría responder también a esta realidad de cortar las relaciones de Sertorio con el sur de la Galia. Algunos vascones apoyaron al partido de Sertorio, cuyas tropas estaban fundamentalmente formadas por lusitanos y por celtíberos.

Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías* (IX. 2. 107) escribe que Cneo Pompeyo, sometida Hispania y a punto de marchar a celebrar su triunfo en Roma, hizo bajar de los Pirineos a los vascones, y los juntó en una sola ciudad, de donde esta ciudad tomó el nombre de Convenae, que es la Lugdunum de Aquitania que, a partir de este asentamiento, se llamó Convenae, o concentrados, o sea, Lugdunum convenarum. Jerónimo, en su carta *Adversus vigilantium* 4, menciona a ladrones, que ha corregido por vascones, según Isidoro¹¹. La fundación es la actual Saint-Bertrand de Comminges, situada en el nacimiento del Garona, en el mismo meridiano de Ilerda. Esta política de asentar enemigos vencidos tenía precedentes en la actitud de Roma con los pueblos vencidos. Así, en la primera guerra celtibérica (180-179 a.C.), Tiberio Sempronio Graco, el padre de los Gracos, siendo procónsul de Hispania, recibió la sumisión de los celtíberos vencidos y, para recordar sus hazañas, fundó en Hispania la ciudad de Graccurris, imitando la costumbre de Alejandro Magno de fundar ciudades con su nombre (Liv. *Per.* 41). Terminada la guerra de Viriato en 139

a.C., los lusitanos pasaron el Betis y penetraron en la Provincia Ulterior. Cepión marchó contra ellos; se rindieron, entregaron las armas y recibieron tierras para habitar. El obligar a los vencidos a asentarse en la llanura fue costumbre romana. Augusto, terminadas las guerras cántabras en el año 19 a.C., obligó a los vencidos a bajar de los montes y asentarse en la llanura (Dio Cass. LIV. 11). Es probable, como sugiere A. García y Bellido, que la Calagurrae o Calagorris que cita el *Itinerario antoniniano* en 457. 9, a pocos kilómetros al noreste de Lugdunum convenarum, sea en origen un asiento de calagurritanos, ciudad celtíbera que resistió, por ser fiel a la memoria del general romano, el asedio, muerto Sertorio, al que la puso Afranio, legado de Pompeyo. Los sitiados comieron a sus mujeres e hijos, y para que la juventud en armas se pudiera alimentar por más tiempo de sus vísceras, pusieron en sal los restos de los cadáveres (Val. Max. VII. 6), lo que confirma Salustio (*Hist.* III. 87). Aunque Orosio (V. 23. 14) escribe que Afranio pasó a cuchillo a sus habitantes y destruyó la ciudad por fuego, cabe la posibilidad de que los calagurritanos vencidos fundaran una ciudad al sur de la Galia, que lleva su nombre. El caso sería el mismo de Toulouse, llamada en la Antigüedad Tolosa, topónimo que corresponde a las dos Tolosas hispanas, una situada en Guipúzcoa y la segunda en Huesca. La Tolosa gálica está próxima a Lugdunum convenarum. La región se colonizaría, pues, con hispanos asentados por Roma, quizá vencidos en la guerra sertoriana.

Probablemente, muchos seguidores de Sertorio, asesinado este en Osca, huyeron al sur de la Galia, donde se les cita en Aquitania.

CÁNTABROS EN AQUITANIA

En el año 56 a.C., César guerreó contra los aquitanos, región comprendida entre el río Garona y los Pirineos. Los aquitanos habían sufrido una derrota. Pidieron auxilio a la Hispania Citerior y eligieron como jefes a los que habían militado en el ejército de Sertorio (Oros. VI. 8. 21) y tenían una gran experiencia en asuntos de la guerra (Caes. BG III. 23. 5). El historiador Orosio, que por ser hispano estaba bien informado de los asuntos de Hispania, informa de que de los cántabros, que en número de 50.000 hombres habían acudido en socorro suyo, cayeron unos 38.000, según rumores. Según César (BG III. 26), buen conocedor de los sucesos que cuenta por participar en ellos, los aquitanos mantenían relaciones estrechas con los cántabros.

TROFEOS DE POMPEYO EN LOS PIRINEOS

Terminada la guerra sertoriana, Pompeyo, para celebrar su victoria, levantó un monumento conmemorativo en lo alto de los Pirineos, justamente en la línea divisoria entre Hispania y Galia. Plinio (III. 18), que fue procurador de la provincia Tarraconense en época flavia hacia el año 73, y que estaba bien informado de lo que escribía, afirma que el trofeo que erigió en los Pirineos mencionaba haber recibido la sumisión de 876 ciudades distribuidas desde los Alpes a los confines de la Hispania Ulterior. El naturalista latino (VII. 96) vuelve a mencionar el número de ciudades sometidas. Las noticias también las recogen Salustio (*Hist.* III. 89) y Exuperancio (8). Se daba el nombre de las ciudades a simples torres, como puntualiza Estrabón (III. 4. 13), refiriéndose al testimonio de Polibio, que visitó Hispania durante la guerra numantina y que menciona que Tiberio Sempronio Graco destruyó 300 ciudades, dando el nombre de ciudades a simples torres, como se solía

hacer en las pompas triunfales.

El monumento conmemorativo estaba colocado en el punto de división entre Galia e Hispania. Posiblemente se debe a Posidonio de Apamea el señalar la localización exacta, en la línea divisoria entre Hispania y Galia, de los trofeos pompeyanos. Estrabón (III. 1. 3) conoce que la línea divisoria pasaba por lo alto de los Pirineos. Trogo Pompeyo, historiador nacido en Narbona que vivió en época de Augusto (Iust. XLIV. 1), coloca el límite de la separación entre Galia e Hispania también en los montes Pirineos.

El levantamiento de estos trofeos conmemorativos de victorias era frecuente en la Antigüedad, tanto en Grecia como en Roma. En el 260 a.C., C. Duilio construyó una columna rostrata por su victoria sobre los griegos. Uno de los trofeos más antiguos era el que levantó Cecilio Metelo Macedónico en Delos. En el año 121 a.C., L. Domicio y M. Fabio Máximo erigieron un trofeo por sus victorias sobre los alóbroges (Flor. I. 37. 6). Sila, después de la victoria de Queronea, erigió un trofeo en el año 86 a.C., que era una panoplia de armas sobre una base inscrita, representado en las monedas. Este trofeo probablemente estimuló a Pompeyo a no ser menos y a levantar el suyo. Constaba de dos plataformas entre las que pasaba la vía. En denarios de César se colocó la figura de un triunfo que consistía en un árbol hincado, revestido de coraza, casco y armas.

Estrabón (III. 4. 9) indica que se encontraban sobre la vía romana principal, que unía Italia e Hispania, es decir, la vía conocida como Domicia o vía Augusta. Las fuentes literarias conservan los nombres de las mansiones, que interesan al referirse al trofeo: Summum Pyrenaeum, que se encontraba entre Ad Centuriones, hoy Sant Martí del Fenollar, y Deciana, en la actualidad, La Junquera. El trofeo se construyó en uno de

los pasos naturales por lo que la vía Augusta o Domicia cruzaba los Pirineos, el paso de Panissars, gemelo al de Perthus. En este paso se excavó un gran monumento romano, que no admite otra explicación que ser los trofeos de Pompeyo. El paraje está muy bien elegido. Es fácilmente franqueable, pues las cotas de altitud son muy bajas, 330 metros en Panissars. Desde él se divisa fácilmente Hispania. Los excavadores del trofeo¹² comparan la situación geográfica en la que se asientan los trofeos de Pompeyo con la del trofeo de Augusto en La Turbie, respecto a la Narbonense y la Cisalpina. La calzada romana estaba excavada en la roca. A ambos lados se encontraban, igualmente excavados en la roca, dos grandes basamentos rectangulares, revestidos externamente de grandes sillares de piedra arenisca, de los que se conservan unos treinta. La técnica constructiva y la talla de los bloques son suficientes para identificar el monumento como los trofeos de Pompeyo. Los restos arqueológicos son dos basas rectangulares de 30 × 15 metros, talladas en la roca natural, cada una de una altura de 10 metros. Se conservan restos de un segundo cuerpo, con lo que la elevación del monumento sería notable. El monumento se debió de levantar en poco tiempo. Su cronología se desprende de la técnica constructiva. La vía se talló en la roca, cuando Domicio Enobarbo trazó la vía principal de la Narbonense. Sobre unas trincheras que recorrían los lados de las plataformas, se asentaron los sillares de revestimiento tallados en piedra arenisca de origen marino de las proximidades. Solo quedan *in situ* tres hileras. Alternan las hileras de sillares a soga y a tizón. Los intersticios fueron colmatados con *opus caementicium* y detritus lapídeos. Los bloques forman un aparejo de *opus quadratum* y conservan las marcas de talla, de colocación y de ajuste. El monumento demuestra un buen trabajo técnico, ejecutado con rapidez. Acusa una tradición helenística con una realización de características romanas propias de finales de la República

romana. El monumento no tendría paralelos y sería de gran originalidad. Los paralelos podrían ser los mausoleos helenísticos, aunque estos no están atravesados por una calzada. El monumento de Pompeyo era totalmente diferente del levantado por Sila en el campo de batalla. En el trofeo de Sila se colocaron esculturas. En el de Pompeyo, inscripciones con la enumeración de los pueblos sometidos. El monumento de Pompeyo es innovador dentro de la tradición helenística de estos monumentos. Dión Cassio (XL. 1. 24) recuerda la mala acogida que tuvieron en Roma los trofeos de Pompeyo.

Los trofeos de Pompeyo son un precedente para los *tropaea* en La Turbie, del 22 a.C., que también tenían inscripciones (Plin. III. 20. 136-138), y de Adamklissi, con el que conmemoró Trajano a los muertos de las guerras dácicas. Se diferencia del de Saint-Rémy en que este estaba adornado con figuras de bárbaros prisioneros. Es probable, pero no seguro, que tuviera un retrato de Pompeyo. La palabra *imago*, que utiliza Plinio, podría tener un sentido simbólico.

GALIA E HISPANIA EN LOS ESCRITORES ROMANOS

Los escritores antiguos tan solo se ocuparon dos veces de comparar la Galia y la Hispania. En época de Augusto vivió el galo Trogo Pompeyo, cuya obra se ha perdido. Justino, hacia el 300 (XLIV. 4. 9), hizo un extracto de ella, en la que intercaló la primera alabanza de Hispania y recogió el único mito conocido de la Hispania antigua, el de Habis. Escribe que Hispania es menor que África y que la Galia, pero en cambio es más fértil que ambas, pues ni la abraza un sol violento, como a África, ni vientos continuos la azotan, como a la Galia. También traza una buena descripción del carácter de los hispanos.

Manilio, poeta que vivió en la primera mitad del siglo I,

escribió un poema didáctico de carácter astronómico y principalmente astrológico, titulado *Astronomica* (IV. 693), en el que opone la rica Galia a Hispania, grande por sus guerras continuas, que es como la caracteriza Estrabón (III. 4. 5) hasta la total conquista romana.

AQUITANOS EN HISPANIA

En época flavia se trasladaron mineros aquitanos a trabajar a las minas de plomo argentífero de Sierra Morena. Plinio (XXXIII. 97) afirmó que todavía se encontraban en explotación los pozos abiertos por Aníbal, y que los aquitanos, buenos mineros por tener minas en su territorio (Caes. *BG* III. 213), achicaban el agua no relevándose sino a medida de la duración de las lámparas. El trabajo en las minas hispanas lo describió detalladamente Diodoro Sículo (V. 35-38), historiador contemporáneo de Augusto, utilizando la información de Polibio o de Posidonio.

El grave problema de las minas de Hispania eran los ríos de agua subterránea con los que se encontraban los mineros. Para solucionar este problema se introdujeron diferentes máquinas destinadas a sacar el agua a la superficie, como el tornillo de Arquímedes, la rueda hidráulica, la polea de cangilones, la bomba de Ctesibios¹³ y las piscinas subterráneas. Plinio alude a este problema en su texto. Las minas en las que trabajan los aquitanos deben de ser las de Sierra Morena y no las de Carthago Nova, las minas más ricas de todo el Mundo Antiguo, en las que, cuando Polibio, durante la guerra numantina, las visitó (Str. III. 2. 10), trabajaban 40.000 esclavos, y rentaban al senado y al pueblo romano 23.000 dracmas diarios de plata. A finales de la República romana, todavía estaban abiertas. Eran entonces de propiedad particular (Str. III. 2. 10). En las minas

de Sierra Morena se trabajó hasta finales del siglo XIX.

LOS GALOS EN LA GUERRA CIVIL

Durante la guerra civil entre César y Pompeyo y concretamente en la batalla de Ilerda, en el año 49 a.C., César (*BC XXXIX. 2*) envió por delante a Hispania seis legiones, cerca de 6.000 auxiliares, 3.000 jinetes que habían participado en todas las guerras precedentes y un contingente igual en número, procedente de la Galia, al que había pacificado, compuesto de elementos reclutados nominalmente entre los más nobles y valerosos de cada nación, además de hombres de noble estirpe de los aquitanos y de los montañeses, que confinaban con la provincia de la Galia. Es decir, César incorporó a su ejército importantes contingentes galos, soldados fieles y valerosos, y nobles de Aquitania. Más adelante, César (*BC I. LI, 1 y 6*) escribe que Afranio, su enemigo, fue informado de que un gran convoy con alimentos destinado a César estaba bloqueado junto al río. Se habían unido también arqueros rutenos y jinetes galos con muchos carros y bagaje, según su costumbre... Afranio, con tres legiones y toda la caballería, marchó de noche y planeó asaltarlos por sorpresa. Los jinetes galos se prepararon rápidamente y comenzaron el combate.

En Ilerda, los galos del ejército de César combatieron valientemente. A. García y Bellido¹⁴ comenta en este pasaje cesariano que saeteros rutenos y jinetes galos acompañaban el convoy, que cruzó los Pirineos por el paso de Viella o por el de Andorra, mientras César sitiaba Ilerda. El convoy consistía en una verdadera emigración de 6.000 hombres acompañados por sus familias y esclavos; muchos de ellos pertenecían a la alta sociedad gala e incluso a familias senatoriales. En el ataque de Afranio al convoy perecieron 2.000 rutenos, que eran galos.

INTERCAMBIOS COMERCIALES

Hispania importó durante el siglo I grandes cantidades de cerámica subgálica. Al comienzo del Imperio hispano llegó mucha cerámica de los talleres de Arezzo y de Puteoli. A partir de finales de la dinastía julio-claudia, vinieron grandes cantidades de cerámica procedente de talleres subgálicos, que invadió toda Hispania. El principal taller que exportó fue el de La Graufesenque, en época de Nerón (54-68). Tan solo se hacen en este trabajo, a título de ejemplo, varias catas de este comercio en varias ciudades salteadas, en Augusta Emérita, capital de Lusitania, fundación del año 25 a.C. con veteranos de las guerras cántabras (Dio Cass. LIII. 25. 8), en Numancia, en Conimbriga, en Pamplona y en Segóbriga, cabeza de la Celtiberia (Plin. CIII. 25). En la primera ciudad, la cerámica de La Graufesenque procede de los siguientes talleres:

ACVTVS.

OFALBIN.

ALBV[...].

OFICANI.

F.CAST.

OFCAS [...].

DARRAF.

OF FRONTINI.

OF IVCVND.

OFIVC[...].

OF LABI.

PAESTOR.

OFPUDE.

SENICIO F.

SILVA.

MVALER.

[OF] VITA¹⁵.

Se observa la casi inexistencia de cerámicas importadas de Italia y la preponderancia de las subgálicas, en tiempos de Claudio-Nerón.

En Numancia, la cerámica subgálica más representada es La Graufesenque. Los artesanos más presentes son los ceramistas ABITVS, LICINIA-NVS, PRIMVS y SCOTTIVS, que trabajan durante el período Claudio-Nerón. El taller de LVCCEIVS empezó a producir cerámica en tiempos de Claudio (41-54) y llegó hasta Vespasiano (69-79). Del mismo centro procede la cerámica firmada por COSIVS, URAPVS, MACER y PASSIENVVS, que trabajaban durante los reinados de Nerón y de Vespasiano. También pertenece a La Graufesenque la cerámica marmorata exportada entre los años 40 y 70, con firmas de FELIX, que también trabajó en Montans, y de FELICENTE. Pueden ser estos dos alfareros distintos o el mismo. Otros centros que exportaron cerámicas a Hispania no se han podido fijar, como el alfarero RASINIVS, de época de Claudio. PRIMVS trabajó en Montans y en La Graufesenque, desde los tiempos de Claudio a Vespasiano. Otros sellos son dudosos. Así, OFNCI parece referirse a NIGER, que desarrolló su actividad en Banassar y en La Graufesenque en las mismas fechas. También podría referirse a INGENVVVS, activo entre los años de Tiberio y Nerón. ACVTUS era un ceramista de Montans, desde Tiberio a Nerón.

Las cerámicas subgálicas (ocho) de Numancia proceden únicamente del taller de La Graufesenque; una pieza podría pertenecer al taller de Montans, con VALERIVS. Igualmente, podría pertenecer a este taller de Montans el vaso firmado por ACVTVS. Los nombres de los ceramistas localizados en Numancia aparecen en otros lugares de Hispania, lo que indica que la

exportación de cerámicas subgálicas estaba muy extendida. Los ceramistas MACER y SENIS fueron los que enviaron menos vasos a Numancia. La gran mayoría de la cerámica subgálica puede fecharse en la época de Claudio-Nerón. Algunas piezas llegarían hasta los años 80-85. A partir de los años 65-70 la cerámica subgálica cedió a la fabricación hispana¹⁶.

En *Conimbriga* han aparecido 1.585 fragmentos de *sigillata* subgálica, cifra que es realmente bien significativa de la importante exportación a Hispania de los talleres del sur de la Galia. Llegaron pocas piezas en época de Tiberio. Abundan en tiempos de Claudio. La mayoría de los vasos se fechan en los años comprendidos entre Claudio y Vespasiano, incluidos los años de gobierno de este emperador. Son menos frecuentes las formas típicas de los años 75-95 y los de la época de Trajano (98-117) son ya inexistentes. Estos datos son aplicables al resto de Hispania. En *Conimbriga*, los vasos de La Graufesenque son los más representados y los primeros en llegar a la ciudad lusitana. Los de Montans, presentes en otras ciudades hispanas, están ausentes.

Las formas decoradas son raras. Los vasos lisos son los más numerosos. Un mismo taller utilizó sucesivamente, o simultáneamente, arcillas procedentes de diferentes yacimientos que recibían un tratamiento parecido¹⁷. En *Pompaelo* abunda la cerámica subgálica y perdura su llegada durante todo el siglo I, lo que no es extraño por su proximidad al sur de la Galia. Los talleres presentes son los de NOMVS, IVLLIVS, CAIVS, CORIVS, CRESTVS, etc. Este último ceramista pertenecía a La Graufesenque. Los restantes, a Montans, que surtía el mercado de la ciudad más que La Graufesenque¹⁸. En *Segóbriga*, en plena Meseta castellana, la cerámica de La Graufesenque está bien representada.

TERRA SIGILLATA HISPÁNICA

Los alfareros del sur de la Galia comenzaron a trabajar en La Rioja, Tricio¹⁹, Bezares, Arenzana de Arriba y en otros muchos lugares, que tenían excelentes arcillas para la fabricación de cerámicas, como lo indican las formas y las figuras de los vasos. Después pasaron los talleres a ceramistas hispanos y se introdujeron algunas novedades. Exportaron sus productos, principalmente, a los valles del Ebro y del Duero, pero se los encuentra repartidos por toda Hispania, en el siglo I avanzado y en el siglo II. En el sur de la Galia, los productos cerámicos hispanos llegaron a Saint-Bertrand-de-Comminges, Saint-Jean-le-Vieux, Marsella, Dax, Burdeos y Cambanes²⁰. En Hispania se mantuvo la producción de esta cerámica desde el siglo I hasta la Tarda Antigüedad.

CERÁMICAS GRISES GALAS

En la Tarda Antigüedad, las cerámicas subgálicas, igualmente, se importaron a Hispania, y después se copiaron. Han recibido diferentes denominaciones. Se las ha llamado «grises» por el color de la pasta. Junto a piezas decoradas en relieve y a molde, otras son rehundidas y estampadas. Las cerámicas tardías decoradas a molde empezaron a producirse a mediados del siglo IV. Aumentaron en el siglo V y pervivieron hasta la primera mitad del VI. Su distribución geográfica se centró mayoritariamente en la Meseta norte. En las necrópolis del valle del Duero predominan las cerámicas de producción roja. Son abundantes las cerámicas estampadas grises, que en la cuenca del Mediterráneo son las últimas producciones cerámicas típicamente romanas. A la gálica se la suele llamar «paleocristiana», y, en la actualidad, «narbonense» por ser esta

ciudad el principal centro de producción. Los colores de las cerámicas gálicas son el gris y el anaranjado, pero predomina el gris.

En Hispania se imitó esta cerámica gálica, perdiendo cada vez más su carácter de cerámica de lujo. Se ha pensado que con la penetración de los visigodos en Hispania y de los *honoriaci* llegaron estas cerámicas gálicas. La llegada de cerámicas gálicas a las costas mediterránea y atlántica, así como las imitaciones hispanas, coincide con la penetración de estos invasores. En Hispania, las cerámicas grises gálicas son abundantísimas en todos los yacimientos de la costa ibérica hasta Cartagena.

La cerámica estampillada se distribuyó por la costa y penetró en puntos del interior. Posiblemente, llegaría a Hispania por mar desde Marsella. En la zona mediterránea, estas cerámicas se entrecruzaban con otras cerámicas estampadas de tipo clara D. Las piezas de Ampurias, Rosas, La Clota, Barcelona, Centelles, Alcudia y Asta se ha supuesto que proceden de la Provenza, y la de Ampurias, de Marsella. A este centro pertenecen las de Ibiza, Elche, Alcazaba de Almería y El Chuche, en Almería. La pieza de Segóbriga podría proceder de Languedoc. Una mayor cantidad de cerámica procede de Provenza y, en menor cantidad, del Languedoc²¹.

Estas cerámicas gálicas se imitaron en Hispania. Hace más de treinta años se conocían ya más de sesenta yacimientos con esta clase de cerámica. La mayor concentración de yacimientos con esta cerámica cubría la costa mediterránea y Baleares, y la parte central de la Meseta. Se ha supuesto que las zonas del centro y del norte de Hispania se abastecían por los caminos del Ebro y del Duero, o desde Castellón y Alicante.

Basados en la decoración y en la forma, se documenta una separación, dentro de la producción paleocristiana, de los grupos galos de Languedoc, Provenza y Atlántico, y del hispano.

Un motivo decorativo muy típico de Hispania fueron los arcos.

Las imitaciones hispanas deben fecharse con posterioridad a las cerámicas gálicas, y aún posteriores serían las imitaciones locales²².

COMERCIO DE ACEITE, VINO Y MINERALES CON LA GALIA NARBONENSE

La Bética exportó mucho aceite a la provincia romana de la Galia Narbonense. El tránsito marítimo del aceite bético hacia la Galia seguía la ruta que salía de Gades en dirección a Ibiza. Desde esta isla, los navíos navegaban a la costa catalana para llegar a los principales puertos del sur de la Galia. Esta ruta queda bien reflejada en los cargamentos de los pecios, como el de Port-Vendres II, donde se han hallado hasta 152 sellos, fechados en época de Claudio. El barco estaba cargado no solo de aceite bético, sino de otros productos del sur de Hispania, como estaño, cobre, plomo, salazones y vino, que indican que el sur de Galia se abastecía de diferentes productos béticos. Otros pecios del sur de Galia, como el de Saint-Gervais, hallado en el golfo de Fos, tenían mayoritariamente ánforas para el aceite béticas, con 34 sellos con los nombres de los productores de aceite, fechados a mediados del siglo II. El pecio de Arlés IV se encuentra a pocas millas de la desembocadura del Ródano. Contiene miles de ánforas oleícolas béticas, datadas en el siglo I. El centro de distribución del aceite bético fue Narbona, que estaba muy bien comunicada. Los *navicularii* narbonenses tenían, a finales del siglo II, una *statio* en el puerto de Ostia, que era el puerto de Roma (Str. III. 2. 6). Estos *navicularii* aparecen en el monte Testaccio, y comerciaban también con el aceite bético. Se conocen, gracias a los datos suministrados por la epigrafía, las familias de los comerciantes asentados en Narbona,

como los Valerii, los Fadui, los Olitri, los Segolatii o los Apolloni. Algunos miembros de estas familias desempeñaron los más altos cargos municipales en Narbona a mediados del siglo II, como S. Fadius Secundus Musa y el naviculario P. Olitius Apollonius. El tráfico naval de Narbona favoreció la exportación a Hispania de la cerámica subgálica de la región de La Graufesenque. Desde época flavia hasta finales del siglo II, los puertos de la Galia Narbonense exportaban vino galo. Los comerciantes narbonenses utilizaban varias rutas para recibir los productos hispanos y exportar los suyos. Una de estas vías se dirigía al norte de Cataluña, desde donde los comerciantes de la provincia Tarraconense colocaban sus mercancías en los mercados galos. Principalmente exportaban vino desde finales del siglo I. El Levante ibérico producía muy buenos vinos. Plinio (XIV. 71) menciona como vinos de excelente calidad los lacetanos, los tarraconenses y los lauronenses.

Las naves volvían cargadas de productos de la Narbonense. Este comercio lo demuestran los 52 sellos de ánforas olearias béticas recogidas en Ampurias y el pecio de Culpis IV, de cabo de Creus, de época flavia. La nave transportaba diferentes productos procedentes de varias provincias, que se debieron embarcar en Narbona para desembarcarlos, probablemente, en Ampurias.

Otra ruta comercial del aceite bético en el sur de la Galia, que terminaba en Narbona, eran las vías fluviales del sur de la provincia Narbonense, como el río Aude, desde donde los productos eran transportados por tierra hasta el río Garona, para ser llevados a Burdeos. Esta vía era denominada en la Antigüedad la vía del Istmo Aquitano.

Narbona era el centro de distribución del aceite bético por la zona de influencia, como Ruscino (9 ánforas), Toulouse (24 ánforas), Sète (9 ánforas), Murviel-lès-Montpellier (10 ánforas)

y en otros muchos lugares. El segundo gran puerto de la Galia Narbonense era Arelate, ciudad asentada sobre el delta del Ródano. Era un puerto fluvial, y el marítimo estaba asentado en el golfo de Fos. Las mercancías remontaban el Ródano en pequeños barcos. El golfo de Fos estaba bien comunicado con Arlés mediante los canales artificiales construidos entre los años 105 y 102 a.C. por C. Mario, llamados *Fossae Marianaë*. Se conocen, igualmente, los nombres de los navicularios de Arlés que trabajaban tanto para la *annona* como en el comercio privado. La situación de Arlés era privilegiada para repartir los productos a través de las cuencas fluviales de los ríos Saona, Ródano, Sena, Loira, Rin y Mosela. Por estos ríos, las mercancías podían penetrar en el interior de la Galia o de Germania. Las ciudades asentadas en el valle del Ródano consumieron grandes cantidades de aceite bético, como lo prueban las ánforas béticas halladas en Vienne (239), en Nîmes (31), en Orange (30), en Arlés (24), en Saint Romain-de-Jalionas (13), en Aosta (9) y hasta en Ginebra (74).

La provincia Narbonense ha dado más de 1.000 sellos de ánforas para aceite béticas Dressel 20. La fecha de 665 sellos es conocida con precisión. La llegada de aceite bético durante el siglo I fue la más fuerte, con 424 ejemplares, es decir, el 63,8 por 100. Del siglo II se han recogido 205 sellos, es decir, el 30,8 por 100. Al siglo III pertenecen 36 sellos, el 5,4 por 100. El auge de la importación del aceite bético a Galia coincide con el siglo I, reduciéndose a la mitad durante el siglo II y casi desapareciendo en el siglo III.

En Britannia y en Germania, por el contrario, se mantuvo regularmente durante el siglo III la importación de aceite bético. Se han aducido diferentes explicaciones de este fenómeno, crisis económica que padeció en el siglo III la Galia Narbonense. También pudo deberse a las confiscaciones de los partidarios de

Clodio Albino, de las posesiones de galos e hispanos, por Septimio Severo después de la batalla de Lyon, en 197 (Herod. 4. 8; *SHA. Sev.* 12). Septimio Severo siguió una política intervencionista que podía coartar el comercio del aceite bético. También pudo deberse a la mayor producción de aceite en la Narbonense. Sin embargo, todavía en los siglos IV y V llegaba aceite bético al sur de la Galia. Otros datos importantes se deducen de los sellos encontrados. Así, de las 38 diferentes familias conocidas en la Narbonense, solo 12 estaban asentadas en el delta del Ródano. Una serie de sellos documentados en alguno de estos dos lugares no se repiten en otro sitio durante el siglo II, como C () I (); y C () I(ventii) Alb(ini) de Narbona, que no se encuentran en el Golfo de Fos, y los sellos del siglo I (C) ANTONI QUIETI, M () I () M (), P () s(edati) AVITI y C () SEMPRONI POLYCLITI no se encuentran en Narbona. Este hecho parece indicar que determinados centros de producción y exportación de aceite de la Bética exportaban a un lugar determinado. La mayoría de los sellos hallados en la Provincia Narbonense se puede datar entre los años de los gobiernos de Claudio o Trajano. Estas marcas también exportaban a Britannia y a Germania, en proporciones de un 88,3 por 100 y un 95,5 por 100, respectivamente.

Se conocen los centros de producción del aceite de 497 sellos, que suman 50. El centro de mayor producción de aceite es La Catria (Lora del Río), con 141 sellos (28,3 por 100), seguido de Delicias, con 46 marcas (9,2 por 100); Alcolea del Río, con 33 sellos (6,6 por 100); Tierras del Judío, con 29 sellos (5,8 por 100); Arva y Malpica, con 17 sellos (3,4 por 100) cada una; El Temple, con 16 sellos (3,2 por 100), y Huertas del Belén y Las Sesenta, con 13 sellos cada una. La Catria exportó aceite a la Narbonense durante los dos primeros siglos del Imperio, cayendo la exportación en picado durante el siglo III, y en otros

centros, como Malpica, Las Delicias, Arva y Canana. La mayoría de las marcas se fechan entre los años de Tiberio y Trajano. Desciende la exportación durante el siglo II y casi desaparece en el siglo III. La Catria es el centro que exportaba más aceite a Britannia y a Germania²³.

ALTOS FUNCIONARIOS DE LA GALIA E HISPANIA

De la Galia

— Publius Carisius. De Nemausus (Nîmes). Senador romano y gobernador de Lusitania. Desempeñó cargos en el norte de Hispania durante los primeros años del gobierno de Augusto.

— Titus Iulius Maximus Manlianus Brocchus Servilianus. De Nemausus. Cuestor de la Bética y legado jurídico de la Citerior. Hacia el año 108 los habitantes de Calagurris (Calahorra) enviaron una delegación a Nemausus para erigir un pedestal con estatua en su honor, pues la ciudad le había nombrado patrono.

— Curvius Silvinus Sextus. De Nemausus. Senador romano y cuestor de la provincia Bética.

— Titus Aurelius Fulvus. De Nemausus. Senador romano, abuelo del emperador Antonino Pío, y gobernador de la Hispania Citerior en los años 75-78.

— Decimus Julius Capito. De Vienna (Galia Narbonense). En Hispania, probablemente en torno a los años 114 y 115, fue *procurator provinciae Asturiae et Callaeciae conven tus Asturum*; esto significa que tuvo a su cargo la gestión financiera de la región noroccidental de Hispania.

— Sextus Attius Suburanus Aemilianus. De Vienna. En los años 73-74, durante la censura conjunta de Vespasiano y Tito, fue destinado a Hispania como colaborador de Quintus Vibius

Crispus, para hacer el censo de la Hispania Citerior.

— Titus Pompeius Albinus. De Vienna. *Adiutor* (ayudante, adjunto) del procurador imperial de la provincia de Lusitania con sede en Augusta Emérita.

— Marcus Antonius Primus. De Tolosa (Toulouse). Senador romano. Galba le trajo a Hispania y le entregó el mando de la *legio VII* (Tac. *Hist.* V. 86).

— Caius V(alerius?) V(alerianus?) Sanctus. De Tarbelli (Tarbes, Pirineos Centrales). Senador romano y cuestor de la Bética.

— Pompeia Paulina. Esposa de Séneca el filósofo. Fue hija de Pompeius Paulinus, originario de Arelate (Arles).

— Exsuperius. De Burdeos. Gobernador de una de las seis provincias de la Hispania tardorromana. Lo que de él sabemos es lo que cuenta Ausonio (310-395) en su *Commemoratio professorum Burdigalensium* (XVIII. 7-17) como gobernador de una provincia en Hispania desconocida.

— Caius Cornelius Gallicanus. De la Galia. Senador romano y gobernador de la provincia Bética entre los años 79 y 80.

— Baebius Massa. De la Galia. Senador romano y gobernador de la Bética el año administrativo 92/93, fue denunciado por los habitantes de la provincia por sus extorsiones y chantajes.

— Caius Julius Proculus. De la Galia. Senador romano, juez y gobernador (?) de la provincia Bética en la primera mitad del siglo II.

De Hispania

— Lucius Dasumius Tullius Tuscus. Senador de origen hispanorromano. Él y su hijo Marcus Dasumius Tullius Varro

fueron honrados por los lugdunenses con sendos monumentos epigráficos en Roma, el primero de ellos en su condición de patrono de aquella ciudad de la Galia.

— Marcus Cornelius Nigrinus Curiatius Maternus. De Edeta (Liria, Valencia). Senador hispanorromano. Su primer destino con rango pretorio fue el mando de la *legio VII Augusta*, acantonada entonces en Mirabeau (cerca de Dijon), donde Nigrinus debió encontrarse entre los años 75 y 78.

— Marcus Valerius Propinquus Granius Gartius Cerealis Geminius Restitutus. De Edeta (Liria), *c.* 85, siglo II. Senador hispanorromano. Gobernador de la provincia de Aquitania probablemente para el trienio 122-125.

— Lucius Cornelius Balbus. Balbo el mayor. Senador hispanorromano. El año 58 a.C. fue *praefectus fabrum* de César en la campaña de la Galia.

— Quintus Hispanus. De Obulco (Porcuna, Jaén). Alto funcionario romano de origen hispano. Ecuestre. Adjunto al procónsul de la provincia de la Galia Narbonense.

— Lucius Fabius Cilo. De Hispania, nacido a mediados del siglo II en la Bética. Fue amigo y colaborador (*Digesto*, 1. 15. 5) de Septimio Severo y de Caracalla, que le consideraba su segundo padre (Dio Cass. LXXVII. 5. 1). Fue legado del gobernador de la Galia Narbonense.

— Quintus Julius Maximus. De Ebora (Evora, Portugal). Senador hispanorromano. Gobernador de la provincia Narbonense (*legatus provinciae Narbonensis Galliae*).

— Lucius Antistius Rusticus. De Córdoba. En época flavia asumió el mando de la *legio VII Augusta* estacionada entonces en Mirabeau, cerca de Dijon.

— Caius Iulius Italus. De Segóbriga (Saelices, Cuenca). Una inscripción de Narbona recuerda su presencia en esta ciudad

como *eques Romanus ex Hispania citeriore, Segobrigensis* (CIL, XII, 4536) en época julio-claudia. Quizá uno de los primeros comerciantes hispanos de la Galia²⁴.

INFLUJOS GALOS EN LA ESCULTURA HISPANA

A mediados del siglo III se esculpieron una serie de estelas con retratos en Augusta Emérita, que siguen modelos de Burdeos. Estos retratos se documentan en Segóbriga y en otros varios lugares²⁵. Se ha supuesto que se deban a militares en Lusitania procedentes de la zona de Burdeos²⁶.

GALOS EN HISPANIA

Las inscripciones romanas de Hispania han conservado los nombres de varios galos que murieron en Hispania. En Barcelona vivieron dos. Antillus era ciudadano romano de Lugdunum convenarum, la ciudad fundada por Pompeyo. El epitafio funerario se lo dedicó su amigo Lucus Licinius Secundus. Antillus es un diminutivo de Anthus, lo que permite deducir que él o alguno de sus antepasados era esclavo oriental. Lucius Licinius Secundus estuvo íntimamente relacionado con Lucius Licinius Sura, mano derecha de Trajano y al que debe, probablemente, el Imperio. La lápida se data en el año 103. El segundo galo que habitó en Barcelona procede de Tolosa y era, seguramente, comerciante. Se casó con una esclava, de nombre Iulia Fausta, a la que había manumitido y con la que tuvo dos hijos. En la estela se esculpieron los bustos de la familia.

En Tarraco, a principios del siglo II, se encontraba Q. Moneius Verecundus, oriundo de Narbona, militar, pues perteneció a la *legio VII*. Licenciado del ejército, se afincó en Tarraco, donde, probablemente, se casó con Aelia Valentina.

A finales del siglo I, o a comienzos del siglo II, murió en Tarraco otro militar, soldado de la legio *Gemina Felix*. Nació en Nemausus y murió a los cuarenta años, nada más licenciarse. De Vienna procedía un esclavo de origen griego. Se llamaba Agatocles y murió a los diecinueve años. Su oficio consistía en dorar metales. La dama que le levantó el monumento funerario, Cornelia Cruseida, era igualmente de origen griego y servil. La inscripción se fecha en época julio-claudia.

En el siglo II a.C., fue enterrado en Ampurias un griego, de nombre Thespis, hijo de Aristoleos. De Aquitania procedía Valerius Montanus, que murió en el siglo I en Sagunto. En Augusta Emérita fue enterrado un tribuno de la *legio VI Victrix*, T. Pompeius Albinus, que desempeñó el cargo de *procurator Augusti*. Había nacido en Vienna.

Un comerciante llamado M. Aunius, procedente de Aquae Sextiae (la actual Aix-en-Provence), murió en Astigi, Écija, en pleno centro oleícola junto a la ribera del Guadalquivir. Probablemente traficaba con aceite en Galia. L. Antortius Pudens, nacido en Lugdunum, hoy Lyon, era *equus duplicarius* y murió en Pisdroca (Herrera del Pisuerga), en Palencia. Había recibido por algún servicio prestado una paga doble, como lo indica el apelativo *duplicarius*.

La gala Amabilis erigió la lápida funeraria en Córdoba a su esposo Alpius, gladiador de profesión, que murió a los treinta años²⁷, igual que ella.

INVASIONES GALAS EN HISPANIA

Varias invasiones galas, o a través de la Galia, se conocen durante los siglos del Imperio romano.

En el año 188, durante el reinado de Cómodo, un soldado

raso reunió un ejército de bandoleros. Saqueó la Galia. Penetró en Hispania. Liberó a los malhechores. Sitió ciudades y las pasó a sangre y fuego. De Hispania pasó con su ejército a Italia, donde fue degollado por sus seguidores (Herod. I. 10. 12)²⁸. Entre los años 264-268, los francos, que eran galos, penetraron en Hispania, se apoderaron de ella y saquearon Tarragona (Aur. Vict. *Lib. De Caes.* 33. 3)²⁹.

GALIA E HISPANIA EN LA ADMINISTRACIÓN ROMANA

Durante el Imperio, Galia e Hispania marcharon juntas, a veces, formando un bloque. Ya se ha indicado que Galia e Hispania apoyaron a Clodio Albino contra Septimio Severo. Vencidos, el emperador les confiscó los bienes.

Así, entre los años 270-273, el emperador Tétrico gobernó sobre Galia e Hispania (*SHA. Claud.* 7. 5). En el año 276, Marco Annio Floriano, hermano del asesinado emperador, Tácito, fue reconocido emperador en Galia e Hispania. En seguida fue reemplazado por M. Aurelio Probo (Zos. I. 64. 1). En el año 281, en Britannia, Galia e Hispania, se sublevaron contra Probo los usurpadores Próculo y Bonoso, pero fueron vencidos (*SHA. Prob.* 18.5).

El *Laterculus Veronensis*, que para el Occidente se fecha entre los años 303-306 y que describe la situación de Hispania después de la reforma de Diocleciano, la *diocesis Hispaniarum*, administrada por un vicarius Hispaniarum, se dividía en cinco provincias: Citerior o Tarraconense, con capital en Tarraco; Galicia; Lusitania, con capital en Augusta Emérita; Cartaginense, con capital en Cartagena, y Bética, con capital en Córdoba, a la que se unió la Mauritania Tingitana. Las provincias hispanas pertenecían a la prefectura de la Galia³⁰.

CRISTIANISMO GALO Y CRISTIANISMO HISPANO

El cristianismo de Galia y el de Hispania mantuvieron relaciones en el siglo IV. En el año 314 se celebró un concilio en Arlés, en el que participó el obispo de Córdoba, Osio, que había asistido al Sínodo de Elvira como segundo firmante, y que presidió, años después, en 325, el Concilio de Nicea, que fue el primero de los concilios ecuménicos convocados por Constantino, y que fue la mano derecha del emperador en asuntos eclesiásticos³¹.

En Hispania hubo un movimiento ascético dirigido por Prisciliano³², obispo de Ávila, que contó con gran oposición entre algunos obispos y apoyo en otros. El movimiento se extendió por el sur de la Galia, donde encontró partidarios, y fue el primero en ser condenado a muerte por el poder secular. Tuvo seguidores en Aquitania, como indica Sulpicio Severo (*Chron.* II. 48. 14), entre los que se conoce a Eucrocía y a Prócula, esposa e hija del retórico Delfidio (*Chron.* II. 48. 1-4), que acogieron a Prisciliano en sus posesiones y le acompañaron a Roma. La primera fue decapitada en compañía de Prisciliano en Tréveris. En Aquitania, Prisciliano intentó visitar al obispo de Burdeos, Delfino, que se negó a recibirlo. El movimiento alcanzó igualmente importancia en Aquitania. El emperador hispano Máximo ordenó al prefecto de la Galia y al vicario de Hispania que Prisciliano y sus compañeros fueran juzgados en un concilio reunido en Burdeos (Sulp. Sev. *Chron.* 49.7) cuyas actas no se conservan. Estuvo presente Martín de Tours, que procuró que no hubiera derramamiento de sangre en Tréveris (*Chron.* II. 49). Muerto Prisciliano en 385, una partidaria suya, de nombre Urbica, fue lapidada en Burdeos.

En el año 380, se celebró en Zaragoza un concilio para tratar el problema planteado por Prisciliano, al que asistieron los obispos galos de Agen y Burdeos, posiblemente por ser parte

interesada en el movimiento, que se había extendido por Aquitania. Ya antes, varios miembros del episcopado galo se habían opuesto a su ordenación, sin permiso de su metropolitano de Augusta Emérita (Sulp. Sev. *Vita Mart.* IX. 3-4).

GALOS EN LA HISPANIA DEL BAJO IMPERIO

El famoso poeta de Burdeos Décimo Magno Ausonio (310-395) se queja en su Libro XXIV, 50-59, de que su amigo y discípulo, Poncio Paulino, el futuro obispo de Nola, se hubiera ido a vivir a Hispania, pues casó con una rica hispana con posesiones, posiblemente en Complutum.

COSTUMBRES COMUNES DE GALIA DE HISPANIA

Paciano, obispo de Barcelona, en su *Paraenesis* (1), escribió una diatriba bajo el título de *Cervulus*, que describe la costumbre de disfrazarse de ciervo. Fue atacado por ello, pues su descripción invitaba a la lujuria. Esta costumbre es probable que fuera hispana, pues en la *terra sigillata* del taller de Bronchales, fechada en el siglo II, se representan hombres disfrazados de ciervos. Esta costumbre estuvo muy extendida por el sur de la Galia, por lo que es posible que de esta región pasara al noroeste hispano. La costumbre pervivió aquí hasta el 700. La describe el Pseudo Agustín, y se ha supuesto que, quizás, el autor sea Cesáreo, obispo de Arles (470-542) (Ps. August. *Sermo.* 129. 2; 130. 2; 265. 5). Hacia el 500 la menciona la *Epist. Canon* (891A-B). Entre los años 573 y 603, el concilio de Auxerre, en su canon I, y, finalmente, en torno al 700, los *Dicta ablat. Prin.* (XXII) la prohíben. Se trata de mascaradas en las que el día de Año Nuevo se disfrazaba la gente de animales (novillo, cordero

o ciervo), poniéndose cuernos de ciervo y cubriéndose con pieles. Los concilios hispanos de época visigoda no mencionan esta costumbre.

ESCRITORES GALOS E HISPANIA

Varios escritores galos de la Tarda Antigüedad merecen recordarse, pues se refieren a Hispania y proporcionan datos interesantes de ella.

Las actas del martirio de Saturnino, primer obispo de Tolosa, son un panegírico del siglo v y responden con bastante exactitud al martirio del obispo, acaecido durante la persecución de Decio en el 250. Describe a Hispania como fundamentalmente pagana. El mencionado discípulo de Ausonio, Paulino (353-431), en su carta de contestación a su maestro (202-238), en la que le acusa de haberse ido a vivir a ciudades inhospitalarias, describe brevemente a los vascones y menciona las principales ciudades hispanas. Sulpicio Severo, abogado de Burdeos, en su *Chronica*, cuenta todo el asunto priscilianista.

CALZADAS ENTRE GALIA E HISPANIA

Existían tres grandes calzadas que unían Hispania y Galia. La más oriental está descrita en el *Itinerario de Antonino*. Atravesaba los Pirineos por Iuncaria, conducía a Tarraco, a Carthago Nova y a Cástulo (*It.* 397.7-399.1). La segunda llevaba de Beneharnum en Aquitania hasta Caesaraugusta para continuar hasta Laminio y de aquí descender a la Bética (*It.* 452.6-453.3). La tercera vía conducía desde Astúrica Augusta hasta Burdigala. Esta vía pasaba por Pompaelo³³.

ACTUACIÓN DE LOS *HONORIACI* EN HISPANIA

En el año 408, los primos de Honorio, Didimus y Verinianus, defendieron los Pirineos con sus colonos y esclavos (Oros. VII. 40. 5-10; 42. 4-5; Greg. Tut. *Hist. Franc.* II. 9. 75-76) contra los germanos. Constantinus envió a su hijo Constans, nombrado César, con una tropa bárbara, llamada los *honoriaci*. Constans mató a Didimus y a Verinianus. Los *honoriaci* penetraron en Hispania y saquearon las ricas tierras de Palencia y favorecieron la penetración de los suevos, vándalos y alanos (409-412).

De los datos recordados se deduce que las relaciones entre la Galia e Hispania eran intensas, y que los Pirineos no eran ninguna barrera³⁴.

¹ FHA III, 1935, 85. Agradezco al profesor M. Abascal, de la Universidad de Alicante, y a la doctora M. A. Mezquíriz, del Museo de Navarra, los datos aportados.

² J. M. Blázquez, «Influencia entre la Meseta y Oretania: toponimia, broches de indumentaria militar», O. Büchner (ed.), *Studien in memoriam Wilhelm Schüle*, Rahden/West, 2001, págs. 40-52.

³ M. L. Albertos, *La onomástica personal primitiva de Hispania Tarraconense y Bética*, Salamanca, 1966, págs. 125-126.

⁴ M. L. Albertos, *op. cit.*, págs. 158-159, 253.

⁵ J. Caro Baroja, *Los pueblos de España*, Madrid, 1973, págs. 159-160.

⁶ J. J. Pollitt, *El arte helenístico*, Madrid, 1989, págs. 151-158, figs. 85, 87.

⁷ A. García y Bellido, *Historia de España*, 1.2: *España protohistórica: La España de las invasiones célticas; El mundo de las colonizaciones*, Madrid, 1957, 654-662.

⁸ J. M. Blázquez, *Religiones primitivas de Hispania*, I: *Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, págs. 19-23; *idem*, *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975, págs. 23-24; *idem*, *Primitivas religiones ibéricas*, II: *Religiones prerromanas*, Madrid, 1983, págs. 242.

⁹ M. Almagro-Gorbea y M. Torres, *Las fibulas de jinete y de caballo*, Zaragoza, 1999.

¹⁰ J. M. Blázquez, *Diccionario*, págs. 55, 95, 117-119; *idem*, *Primitivas religiones ibéricas*, 191-192, 261-262, 298-299; F. Marco, «Mars tricornis des Pyrénées», Brouquier-Redé et al. (eds.), *Mars en Occident*, Rennes, 2006, págs. 97-104.

¹¹ A. García y Bellido, «Hispanos en el sur de Francia», *BRAH*, 1995, 8-16; J. Guyon et al., «From *Lugdunum* to *Convenae*: Recent Work on Saint-Bertrand-de-Comminges (Haute-Garonne)», *JRA*, 4, 1991, 89-122.

¹² G. Castellvi, J. Nolla e I. Rodà, «La identificación de los trofeos de Pompeyo en el Pirineo», *JRA* págs. 8, 1995, págs. 5-18.

¹³ J. M. Blázquez, *Historia económica de la Hispania Romana*, Madrid, 1978, páginas 30-34, figs. 52C-52E; 53B, 53D-E-F; 54A, 54C-54E; 55A-55B-D-E; *idem*, *Historia de España*, II. 1: *España Romana*, Madrid, 1982, págs. 307-312.

¹⁴ «Galos, ligures, rutenos y aetolios como auxiliares de los ejércitos de ocupación de la Península Ibérica durante la República», *Butlletí Arqueològic*, LXVI, 1966, páginas 47-48.

¹⁵ F. Mayet, «Les importations des sigillées à Menda au I^{er} siècle de notre ère», *Conimbriga*, XVII, 1978, 79, Desplegable.

- 16 M. V. Romero, *Numancia*, I: *La terra sigillata*, Madrid, 1985, págs. 39-53.
- 17 M. Delgado, F. Mayet y A. Moutilinho de Alarcão, *Fouilles de Conimbriga*, IV: *Les sigillées*, París, 1975, págs. 72-129.
- 18 M. A. Mezquiriz, *La excavación estratigráfica de Pompaelo*, I: Pamplona, 1958, págs. 230-235; *idem*, «La ciudad de los carenses», *Trabajos de Arqueología de Navarra*, 19, 2006, págs. 206-208.
- 19 T. Garabito, *Los alfares romanos riojanos: producción y comercialización*, Madrid, 1978; M. Garabito y M. E. Solovera, *Terra sigillata hispánica de Tricio*, vol. I: *Moldes*, Madrid, 1975; vol. II: *Marcas de alfarero*, Madrid, 1975; vol. III: *Formas decoradas*, Madrid, 1976.
- 20 M. A. Mezquiriz, *Terra sigillata hispánica*, I-II, Valencia, 1962, *passim*; *idem*, «Aportaciones al estudio de la sigillata hispánica en el sur de Francia», *AEspA*, 33, 1960, págs. 210-214.
- 21 L. Caballero, «Cerámica sigillata gris y anaranjada paleocristiana en España», *Trabajos de Prehistoria*, 29, 1972, págs. 189-218.
- 22 L. Caballero, J. L. Argente, «Cerámica paleocristiana gris y anaranjada producida en España. Cerámica tardo-romana de la villa de Baños de Valdearados (Burgos)», *Trabajos de Prehistoria*, 31, 1975, págs. 113-150; *idem*, «Cerámicas de época visigoda y postvisigoda de las provincias de Cáceres, Madrid y Segovia», *Boletín de Arqueología Medieval*, 3, 1989, págs. 75-107. L. Caballero *et al.*, «Cerámicas de la época visigoda en la Península Ibérica: precedentes y perduraciones», *IV Congreso Internacional A Cerámica Medieval no Mediterráneo Occidental* (Lisboa, 1987), Lisboa, 1991, págs. 49-68.
- 23 E. Garrote, «Análisis de los sellos en ánforas Dressel 20 hallados en una provincia romana: la Gallia Narbonensis», *Actas del Congreso Internacional Ex Baetica Amphorae: conservas, aceite y vino de la Bética en el Imperio romano* (Écija y Sevilla, 17 al 20 de diciembre de 1998), vol. III, Écija, 2001, págs. 825-836.
- 24 I. A. Arias, «Desplazamientos y contactos de los españoles en la España romana», *Cuadernos de Historia de España*, XXI-XXII, 1954, págs. 16-19; *idem*, «Materiales epigráficos para el estudio de los desplazamientos y viajes de los españoles en la España Romana», *Cuadernos de Historia de España*, XII, 1949, págs. 5-50; J. Rubio, «Españoles por los caminos del Imperio romano: estudios en torno a Reburus y Reburinus», *Cuadernos de Historia de España*, XXIX-XXX, 1959, págs. 5-124.
- 25 T. Nogales, *El retrato privado en Augusta Emerita*, Badajoz, 1997, págs. 124-127, láms. LXXI B-LXXIV A-B.
- 26 P. Le Roux, *L'armée romaine et l'organisation des provinces ibériques d'Auguste à l'invasion de 409*, París, 1982, *passim*.
- 27 A. García y Bellido, «El elemento forastero en Hispania Romana», *BRAH* CXLIV, 1959, págs. 119-154.
- 28 G. Alföldi, «Bellum desertorum», *Bonner Jahrbücher*, 171, 1971, págs. 367 y ss.
- 29 J. M. Blázquez, *Historia de España*, I.2: *España Romana*, Madrid, 1982, páginas 497-524. Hoy día se tiende a quitar importancia a la invasión. La arqueología no confirma esta tesis.
- 30 J. M. Roldán, «La organización política, administrativa y judicial de la Hispania romana», *Historia de España*, II.2: *España Romana* (218 a. de J.C.-414 de J.C.), Madrid, 1982, pág. 110.
- 31 V. C. de Clerq, *Ossius of Cordoba*, Washington, 1959.
- 32 J. M. Blázquez, *Prisciliano, introductor del ascetismo en Hispania. Las fuentes. Estado de la investigación moderna. Aportaciones al estudio de la Hispania Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990, págs. 47-134.
- 33 *Itinerario de Antonino*, 455.5.
- 34 M. V. Escribano, «Usurpación y defensa de las Hispanias: Dídimo y Veriniano (408)», *Gerión*, 18, 2000, págs. 509-534; *idem*, «Relaciones entre Hispania y Galia en la Tarda Antigüedad: siglos IV y V», L. Pons (ed.), *Hispania et Gallia: dos provincias del Occidente romano*, Barcelona, 2010, págs. 177-191.

CAPÍTULO VII

LAS EXPLOTACIONES MINERAS EN HISPANIA A FINALES DE LA REPÚBLICA ROMANA

INTRODUCCIÓN

Hispania fue el distrito minero más rico dentro del Imperio romano, y el primero que fue explotado intensamente. Antes había sido explotado por los cartagineses, por los fenicios y por los iberos. Este trabajo se centra en la explotación minera de Hispania por los romanos en época republicana, es decir, desde el año 206 a.C., año en el que Roma expulsó a los cartagineses, hasta Augusto, que murió en el año 14.

FUENTES LITERARIAS

Las fuentes con las que cuenta el historiador sobre este tema son muy importantes, pues en varios casos se trata de autores griegos que visitaron Hispania y dejaron descripciones de las minas, o de otros, que los utilizaron como fuente histórica.

Polibio

En este período las minas más famosas fueron las de Carthago

Nova, ciudad fundada por el segundo Barca, Asdrúbal, que contaba con un excelente puerto, con las minas de plomo argentífero más productivas de la Antigüedad y con las pesquerías, que producían el famoso *garum sociorum*, mencionado por el naturalista latino Plinio el Viejo, que visitó Hispania como procurador de la Provincia Tarraconense hacia el año 74, en época flavia, y estaba bien informado de su economía, pues utilizó archivos fiscales del Estado romano. Dice así (*NH XXXI. 94*):

Actualmente el [«garum»] mejor se obtiene del pez escombro de las pesquerías de Carthago Spartaria. Se le conoce con el nombre de «sociorum». Dos congios no se pagan con menos de mil monedas de plata. A excepción de los ungüentos, no hay licor alguno que se pague tan caro, dando su nobleza a los lugares de donde viene.

En las proximidades hay campos de esparto (Str. III. 4. 9; Plin. *NH XIX. 26-30*), tan necesario para los barcos y diversos objetos para las explotaciones mineras. El historiador griego Polibio visitó estas minas en el año 147 a.C., cuando vino a Hispania con ocasión de las guerras celtibéricas (154-133 a.C.). El geógrafo griego Estrabón, contemporáneo de Augusto, cuyo libro III de su *Geografía* está todo él dedicado a Hispania y que es la principal fuente para el conocimiento de la Hispania antigua, extracta el sistema de explotación de las minas, tal como lo describió Polibio, en los siguientes términos (III. 2. 10): Polibio, al mencionar las minas de plata de Carthago Nova, dice que son muy grandes, que distan de la ciudad unos veinte estadios, que ocupan un área de cuatrocientos estadios, que en ellas trabajaban cuarenta mil obreros y que en su tiempo reportaban al pueblo romano veinticinco mil dracmas diarios. Y omito todo lo que cuenta del proceso del laboreo, porque es largo de contar; pero no lo que se refiere a la ganga argentífera arrastrada por una corriente, de la que, dice, se machaca y por medio de tamices se la separa del agua; los sedimentos son triturados de nuevo y nuevamente filtrados y, separado el plomo, queda la plata pura. Actualmente, las minas de plata de

Carthago Nova están todavía en actividad; pero tanto aquí como en otros lugares, las de oro han dejado de ser públicas, para pasar a propiedad particular. En Cástulo y otros lugares hay un metal peculiar, de plomo fósil, el cual aunque contiene plata, es en tan pequeña cantidad, que su purificación no reporta beneficio.

La descripción de Estrabón es corta pero muy importante. Los veinte estadios son casi cuatro kilómetros y los cuatrocientos equivalen a setenta y cinco kilómetros.

El descubridor de las minas de Carthago Nova, Atletes, recibió por ello honores divinos, según informa el mismo Polibio (X. 10. 3). El nombre es típicamente ibero y se compone de radical más sufijo.

Polibio describió el método de obtener la plata. Primero, el plomo argentífero se machacaba. Después, el mineral machacado se cribaba con agua. En tercer lugar, se machacaba y cribaba otra vez y, finalmente, machacado y cribado cinco veces, se fundía, separando la plata del plomo. También indica Estrabón la propiedad de las minas en su tiempo. Las minas de Carthago Nova y otras no pertenecían al Estado romano, sino a particulares. Las minas de oro eran aún propiedad del Estado romano.

Los restos de las fundiciones son los extensos escoriales de la sierra de Cartagena. Solo en el de Las Herrerías, se calculan 276.000 toneladas de escorias.

Las minas de Carthago Nova eran de plomo argentífero, como las de Cástulo en Orentania, mencionadas a continuación. La mención de la plata en Cástulo, da pie a Estrabón (III. 2. 11) para añadir algún dato sobre la plata de Cástulo, que se remonta a Polibio. Cerca de Cástulo hay un monte que, por sus minas de plata, se llama el Monte de la Plata, Argyrós Óros en griego, o Mons Argentarius en lengua

latina. Este monte debía encontrarse en Oretania, próximo a Cástulo. Probablemente a él pertenecía el pozo Baebelo, citado por Plinio (*NH* XXXIII. 96-97): es cosa de admirar que los pozos abiertos por Aníbal en Hispania se hallan aún en explotación y conservan los nombres de los que descubrieron tales yacimientos. Uno de ellos, llamado actualmente Baebelo, suministraba a Aníbal trescientas libras diarias. El monte estaba ya excavado en mil quinientos pasos. Por todo este espacio, los aquitanos, de pie, día y noche, achicaban las aguas, que daban lugar a un arroyo, no relevándose sino a medida de la duración de las lámparas.

En este párrafo del naturalista latino se leen noticias muy importantes: que los cartagineses y, concretamente Aníbal, explotaron muchos pozos, que seguían en explotación todavía en época flavia. Su riqueza minera era asombrosa. Plinio el Viejo confirma su afirmación con el pozo llamado Baebelo, que rentaba a Aníbal trescientas libras de plata diarias, cantidad que era fabulosa. Las minas y los pozos recibían los nombres de los descubridores, como el citado Atletes en Carthago Nova y Baebelo en el Alto del Guadalquivir. El dato sobre los aquitanos debe ser de tiempos de Plinio, pues Aquitania fue conquistada por César en el año 56 a.C. Aquitania era célebre por sus minas. Nada tiene de extraño un desplazamiento de mineros aquitanos a las minas hispanas. Se trabajaba en las minas día y noche. Uno de los problemas graves que tenían las minas eran los arroyos de agua con que topaban los mineros en las galerías, como también afirma Diodoro Sículo.

Posidonio

Posidonio visitó Cádiz a comienzos del siglo I a.C. para estudiar el fenómeno de las mareas, que no tenía el

Mediterráneo, y dejó una descripción de las minas de la Hispania Ulterior o Bética. Estrabón (III. 2. 9), como Polibio, resumió la descripción de las minas béticas que hizo Posidonio, en los siguientes párrafos: Posidonio, alabando la cantidad y excelencia de los metales, no prescinde de su habitual retórica, sino que, poseído de un entusiasmo poético, se entrega a exageraciones. Así, no da como falsa la leyenda de que habiéndose incendiado una vez los bosques, estando la tierra compuesta de plata y oro, subió fundida a la superficie; pues que todo el monte y colina es como dinero acumulado allí por una pródiga fortuna. Y, en general, dice, cualquiera que haya visto estos lugares podría decir que son los eternos almacenes de la Naturaleza o los tesoros inagotables de un imperio. Porque el país es, según dice, no solo rico en lo que muestra, sino también en lo que oculta; y en verdad, para sus habitantes, el subsuelo se halla regido, no por Hades, sino por Plutón. Esto es lo que en forma florida dijo Posidonio acerca de este asunto, sacando él mismo, como de una mina, buena parte de su lenguaje. Hablando de la industria de los mineros, cita a Phaleréus, quien refiriéndose a los de las minas de plata del Ática, dijo que los hombres trabajan con tanto ahínco como si esperasen dominar al mismo Plutón. Y supone que la industria y la energía de los turdetanos es semejante, por cuanto abren sinuosas y profundas galerías, reduciendo a menudo las corrientes que en ellas encuentran por medio de los tornillos egipcios. Sin embargo, no todo es igual entre estos mineros y los áticos, ya que para los últimos la minería es como un enigma, pues lo que recogen, dice, no lo toman, y lo que tenían lo pierden; por el contrario, para aquellos, la minería es sumamente provechosa, ya que una cuarta parte del mineral recogido por los trabajadores del cobre es cobre puro, y los propietarios de minas argénteas obtienen en tres días un «tálanton» euboico.

Este párrafo es fundamental por varias noticias de Posidonio:

la alabanza de los metales hispanos por su calidad y cantidad; la leyenda de la existencia en Turdetania, la Hispania Ulterior de los romanos o Bética, de un monte todo lleno de oro y plata, tal que al incendiarse, brotaron a la superficie arroyos de plata. La misma leyenda se localiza en los Pirineos. Aunque sea pura fábula, como dice Estrabón, demuestra la fabulosa riqueza de las minas hispanas por la calidad y cantidad de los materiales, como indica Posidonio. La leyenda de los montes incendiados, de los que corrían arroyos de plata, era bien conocida, pues ya se lee en Timeo (*De mirab. auscult.* 87), quien recoge la leyenda de que en Iberia unos pastores incendiaron unos bosques y brotaron de ellos ríos de plata; en Atheneo (VI. 233d) filósofo peripatético, que vivió a finales del siglo III a.C., aquí atribuida a los Alpes; en Diodoro Sículo (V. 35. 3), localizada en los Pirineos, que recoge la absurda hipótesis de que los Pirineos recibieron el nombre por este incendio. A esta leyenda alude Lucrecio en el siglo I a.C. (V. 1252-1257).

El texto de Diodoro merece ser citado, pues confirma la riqueza fantástica de Occidente en minas, y los grandes negocios que los fenicios hacía con la obtención de la plata. Es el siguiente:

Hemos discurrido ya sobre las cosas concernientes a los iberos. Ahora nos parece oportuno tratar de las minas de plata que se encuentran entre ellos. Esta tierra tiene minas de plata que la suministran en cantidad y calidad excelente, lo que da a sus exploradores grandes ganancias. Al tratar de las hazañas de Heraklés en uno de los libros precedentes, hemos hablado de los montes de Iberia, llamados Pirineos. Estos, tanto por su altura como por su longitud, superan en mucho a todos los demás. Extiéndense sin interrupción, aproximadamente desde el Mar que está al Mediodía hasta el Océano que está al Septentrión, sirviendo de límite entre la Galatia, por una parte, y la Iberia y Celtiberia, por otra. Extiéndense en una longitud de unos tres mil estadios. Tiene muchos bosques y espesas selvas. Y dicese a este propósito que en tiempos pasados unos pastores encendieron fuego y toda la zona montañosa ardió por entero. Como el fuego duró sin interrupción muchos días, se calcinó el suelo (este hecho es la razón de que tales montañas sean famosas con el nombre de Pirineos), lo que dio lugar a que en la región afectada por el incendio brotase a la superficie el mineral argentífero fundido, el cual corrió formando numerosas corrientes de plata pura. El valor de este metal era desconocido por los indígenas, por ello los fenicios, que por su comercio tenían tratos con estas tierras, conocedores de lo ocurrido, compraron la plata a cambio de pacotilla. Así pues, llevándola a Grecia, a Asia y a los demás pueblos, lograron los fenicios hacer pingües fortunas. A tanto llegó su afán de lucro que, después de llenar sus navíos de plata, como aún quedase mucha en tierra, sacaron el plomo de sus anclas sustituyéndolo por plata. De este modo, los fenicios, tras continuar comerciando como va dicho por mucho tiempo, aumentaron sus riquezas y enviaron numerosas colonias a Sicilia y a sus islas ceranas, a Libia, Cerdeña e Iberia.

La consecuencia de este fabuloso comercio y las riquezas de él derivadas permitieron a los fenicios establecer colonias en África, Cerdeña e Iberia.

Las siguientes expresiones de Posidonio prueban que Hispania era El Dorado del Mediterráneo. Era la región más abundante en minas. Hades es el dios de los Infiernos, del interior de la tierra, donde se encontraban los metales, y Plutón es el dios de la riqueza. Menciona Posidonio las corrientes de aguas subterráneas con que se topaban los mineros, que se extrate, también, por medio del tornillo de Arquímedes, citado igualmente por Diodoro Sículo en su célebre descripción de las minas hispanas. Compara las minas hispanas con las del Ática, las minas de plata descubiertas en el siglo VI a.C., que en la época helenística estaban ya en decadencia, para afirmar que las primeras son más productivas, pues una cuarta parte del mineral es cobre puro y los propietarios de las minas de plata obtienen en tres días un talento de Eubea de ganancia. El talento euboico era de 26 kilos. Las minas de plomo argentífero eran propiedad de particulares, al igual que en Carthago Nova.

En las minas de Carthago Nova se ganaba, según los datos ya mencionados, tres veces más. Demetrio de Falero, fue gobernador de Atenas entre los años 318-307 a.C.

En el párrafo anterior del libro III de la *Geografía* (III. 2. 8), recoge Estrabón la opinión de Posidonio sobre la riqueza de las minas de Turdetania, y en general de Hispania, al escribir:

A tanta riqueza como tiene esta comarca se añade la abundancia de minerales. Ello constituye un motivo de admiración; pues si bien toda la tierra de los íberos está llena de ellos, no todas las regiones son a la vez tan fértiles y ricas, y con más razón las que tienen abundancia de minerales, ya que es raro se den ambas cosas a un tiempo, y raro es también que en una pequeña región se halle toda clase de metales. Pero la Turdetania y las regiones comarcanas abundan de ambas cosas, y no hay palabra que digan para alabar justamente esta virtud. Hasta ahora, ni el oro ni la plata, ni el cobre, ni el hierro nativos se han hallado en ninguna parte de la tierra tan abundantes y excelentes. El oro no se extrae únicamente de las minas, sino también por lavado. Los ríos y torrentes arrastran arenas auríferas. Otros muchos lugares desprovistos de agua las contienen también; el oro, empero, no se advierte en ellos, pero sí en los lugares regados, donde el placer del oro se ve relucir; cuando el lugar es seco, basta irrigarlo para que el placer reluzca; abriendo pozos, o por otros medios, se lava la arena y se obtiene el oro; actualmente son más numerosos los lavaderos de oro que las minas. Según los gálatas, sus minas del monte Cevenna y las que tienen al pie del Pírene son más importantes; sin embargo, son más preciados

los metales de allí. Dícese que a veces se encuentran entre los placeres del oro lo que llaman «palas», pepitas de un «hemilitron», que se purifican con poco trabajo. Se dice también que al hendir las rocas suelen hallarse pepitas menores semejantes a ubres. Sometido el oro a una cocción y purificado por medio de cierta tierra aluminosa, se obtiene un residuo que es el «elektron». Este, cuando va mezclado de plata y oro, se cuece de nuevo; la plata entonces se quema y queda el oro, pues siendo de naturaleza grasa, se puede licuar sin trabajo. En efecto, el oro se funde con facilidad mayor por medio de la paja, ya que su llama es más floja y se adapta mejor a su fin, fundiendo el metal fácilmente; por el contrario, el carbón, con la vehemencia de su fuego, liquida el metal demasiado pronto, consumiéndolo. En los ríos, el oro se extrae y se lava allí cerca, en pilas o en pozos abiertos al efecto y a los que se lleva la arena para su lavado. Los hornos de la plata se hacen altos, con el fin de que los vapores pesados que desprende la masa mineral se volatilicen, ya que son gases densos y deletéreos. A algunas de las minas de cobre se las suele llamar áureas, pues se supone que de ellas se obtenía antes oro...

Este párrafo es clave por varias afirmaciones de Estrabón siguiendo a Posidonio. Insiste en la idea, ya expresada varias veces, de la riqueza excepcional de Hispania en minas. La riqueza minera de Hispania está confirmada por Diodoro Sículo (V. 36); por Plinio (*NH* III. 30; IV. 11); por Trogo Pompeyo (*Iust.* XLIV. 2) y por Floro (II. 33. 59), etc.

La riqueza de Hispania en oro y plata queda bien patente en el botín que P. Cornelio Escipión tomó en Carthago Nova, compuesto (Liv. XXVI. 47) de 276 páteras de oro de una libra de peso cada una, de 18.300 libras de plata trabajada o acuñada y de gran número de vasos de plata. Estrabón (V. 1. 12) escribe que las minas de Iberia y de la Céltica son más productivas que las de Italia, por eso no se explotaban ya. Plinio (*NH* III. 30) defiende tajantemente que Hispania entera abunda en yacimientos de plomo, hierro, cobre, plata y oro. La Provincia Citerior producía piedra especular, y la Bética, minio. Había también canteras de mármol.

Las minas de plata del Laurión, en el Ática, se encontraban ya en decadencia, al igual que las minas de Macedonia. Muchas regiones de Hispania abundaban en riqueza minera, agrícola y pesquera, principalmente Turdetania y las regiones limítrofes. Subraya Estrabón que Turdetania es la parte más rica de todo el mundo conocido, más rica en toda clase de minerales, oro, plata, cobre, hierro, lo que es verdad. Pasa el geógrafo de Amaseia a dar algunos datos importantes sobre la explotación del oro: el oro se extraía de minas y por lavado; los ríos y

torrentes arrastraban pepitas de oro, pero también las tenían las regiones secas, entonces había que regarlas para que las pepitas brillasen. Se abrían pozos: se lavaban las arenas y se cogían las pepitas. Existían, pues, dos procedimientos de obtener oro: las minas y los lavaderos. En tiempos de Estrabón, los lavaderos eran más numerosos. Esta afirmación de la obtención del oro hecha por Estrabón está confirmada por otros autores, como Trogo Pompeyo, historiador galo de tiempos de Augusto; a través de Justino (XLIV. 3. 5) para Lusitania; por el propio Estrabón (III. 2. 10-11) para Oretania, y por Plinio el Viejo para Lusitania, Asturias y Galicia (*NH* XXXIII. 78-80), aunque este último dato es, posiblemente, de época flavia, cuando el naturalista latino estuvo en Hispania como procurador de la Provincia Tarraconense.

Según los gálatas, sus minas de oro del monte Cevenna y las del Pirineo son más importantes, pero Estrabón opina que el oro de Turdetania es más apreciado. Sobre el oro de Aquitania habla Estrabón (IV. 190) y también sobre el de Tolosa (IV. 188).

Plinio (*NH* XXXIII. 62. 66-67, 76-77) describe tres métodos para obtener oro: en los ríos, mediante pozos, y derrumbando el monte, minándolo. Estrabón cita solo los dos primeros procedimientos. El sistema de pozos era ya usado por los caratagineses, como lo indica Plinio (*NH* XXXIII. 96-97), y continuó hasta los romanos. Plinio (*NH* XXXIII. 66) conoce que los ríos hispanos arrastran pepitas de oro; que el oro es más pulido por el curso y frote del agua y menciona concretamente el Tajo. Otros ríos con pepitas de oro eran el Genil, el Duero y el Miño. La mayoría de los ríos de la costa atlántica tenían placeres de oro (Str. III. 3. 4).

Estrabón (III. 2. 3) en un párrafo anterior confirma estas afirmaciones, como que varias cadenas montañosas y llenas de

metales siguen la orilla septentrional del Guadalquivir; que en las comarcas de Ilipo y Sisapo existe gran cantidad de plata, y que cerca de Cotinai, de localización incierta, hay cobre, también oro, y que las comarcas donde hay metales son, por naturaleza, ásperas y estériles. A. García y Bellido interpretaba este pasaje en el sentido de que, para la copelación del mineral, se necesitaba mucha madera, y se talaban los bosques, adquiriendo la comarca un aspecto áspero y estéril. Esta misma afirmación se lee en Plinio (*NH* XXXIII. 67): los montes de las Hispanias, áridos y estériles, en los cuales no nace ninguna otra cosa, son forzados a ser fértiles.

Cita Estrabón algunas palabras técnicas, como palas, pepitas de un hemilitron, que era una medida siciliana. La palabra «pala» la mencionan otros autores, como Plinio (*NH* XXXIII. 77); el oro obtenido por la arrugia no se funde, ya es oro; se encuentran masas, como en los pozos, que pesan más de diez libras. Llamaban a estas masas «palagae», otros «palacurnae», y cuando es pequeña, las llamaban «balux»; Trogo Pompeyo (*Iust.* XLIV. 1. 7); Marcial (XII. 57. 9); Vegecio (I. 20. 3), «mulomed»; el código de Teodosio (X. 1. 3), «balluca». Según Plinio (*NH* XXXIII. 62), las bolitas pequeñas de oro se llamaban baluca, balux y también strigae, y las de diez libras o más, palaga o palacurna. Estrabón (190) menciona estas bolas de oro al referirse a Aquitania y al Noricum (208); Plinio, al aludir a las minas de oro del noroeste, recuerda otros tecnicismos mineros no citados por Estrabón, como «striges» (*NH* XXXIII. 62), pequeñas masas de oro puro nativo; «segutilum» (*NH* XXXIII. 67), material que indica la presencia del metal. Se encontraba en las tierras áridas y estériles de Hispania. Se trata de un lecho de arena que se lava, y de los sedimentos se obtiene la congetura. A veces, la congetura se obtiene enseguida, como sucedió en Dalmatia en tiempos de Nerón; «agoga» (*NH* XXXIII. 76), fosa por la que corre el

torrente de agua que conduce la tierra al mar, volviendo la montaña fracturada; «talutium» (*NH XXXIII. 67*), indicio del oro en superficie; «arrugia» (*NH XXXIII. 74*), de donde se obtiene oro que no se funde, era ya oro; «corrugus» (*NH XXXIII. 74*), canales por los que circula el agua, desde la cumbre de las montañas, para lavar los detritos; «urium» (*NH XXXIII. 75*), sedimento terroso de agua; galena (*NH XXXIII. 95*), plata mezclada con plomo; «crudaria» (*NH XXXIII. 98*), vena de plata encontrada en superficie; «stimii» (*NH XXXIII. 98*), espuma de piedra, blanca y brillante, pero no translúcida. Otros la llaman «stibi»; algunos, alabastro, y otros, «larbasi». Estas palabras indígenas, el gran hispanista A. Schulten, las cree originales de Hispania, pero no es así.

En Hispania, al cuartearse las rocas, aparecían pepitas de gran tamaño.

Pasa Estrabón a describir el sistema de fundición del oro y la limpieza. Se empleaba una tierra que contenía alumbre. De la fusión resultaba una mezcla de oro y plata (electron). El electron se fundía y quedaba el oro. Para fundir el oro con mayor facilidad se usaba paja, por ser su llama más floja que la del carbón, mientras el carbón, por ser demasiado fuerte, destruía el oro. Como puntualiza A. Schulten, esta descripción parece extraña, sobre todo al afirmar que el oro se funde con fuego de paja. De hecho, para fundir el oro se necesita muchísimo más calor que para fundir la plata. La misma afirmación se lee en Plinio (*NH XXXIII. 60*).

Describe Estrabón, a continuación, la obtención del oro de los ríos. El mineral aurífero se lavaba en las proximidades, en pilas o en pozos, excavados para este fin a donde se transportaban las arenas auríferas. Lavaderos de oro están documentados en el río Duna, entre los salassios (*Str. IV. 6. 9*).

La altura de los hornos de plata era alta, ya que los gases eran

dañosos para la salud.

Se suponía que de algunas minas de cobre se había obtenido antes oro. Todos estos datos están sacados de Posidonio, al que cita como fuente en el párrafo siguiente. Termina Estrabón (III. 2. 9) este párrafo, sacado igualmente de Posidonio, hablando de la obtención del estaño, de las Cassitérides:

Mas el estaño —dice Posidonio— no se encuentra en la superficie de la tierra, como repetidamente afirman los historiadores, sino excavando. Y se produce tanto en la región de los bárbaros que habitan más allá de los lusitanos, como en las islas Cassitérides, siendo transportado a Massalia desde el país de los britanos. Entre los ártabros, que habitan en lo más lejano del Septentrión y del Ocaso de Lusitania, el suelo tiene, según dicen, eflorescencias de plata, estaño y oro blanco, mezclado con plata. Esta tierra es arrastrada por los ríos, y las mujeres, después de haber amasado la arena, la lavan en tamices tejidos en forma de cesta. Tal es lo que aquel [Posidonio] ha dicho sobre los metales.

Posidonio escribe que no se encuentra en la superficie, como debió afirmar Polibio, sino que hay que excavar. Esta afirmación se contradice con el último párrafo del libro III (5. 11) de la *Geografía*. El estaño se hallaba entre los bárbaros que habitaban al norte de los lusitanos, y en las islas Cassitérides, y se exportaba desde Britannia a Massalia, lo que repite al hablar de la Galia y Diodoro Sículo (V. 38). Estos bárbaros son los ártabros, que habitaban una tierra rica en plata y oro blanco (electron). Las arenas de los ríos las lavaban las mujeres en espuelas encima de cajas, después de haberlas recogido con rastrillos.

Estrabón describe el procedimiento de obtener los citados metales. Los ártabros tenían un puerto famoso, la actual Coruña (Str. III. 3. 5). El ángulo no hispano pertenecía a Lusitania hasta la reforma de Augusto, que puso el límite en el Duero. Floro (III. 33. 54) confirma la riqueza en minerales de la región, oro, cinabrio y malaquita. Según Trogo Pompeyo (*Iust.* XLIV. 2), también Gallaecia es muy rica en oro, de tal modo que con el arado suelen descubrirse con frecuencia trozos áureos. Entre estas gentes hay un monte sagrado y el violarlo con hierro se considera sacrilegio; mas si alguna vez la tierra es hendida por un rayo, lo que acaece con bastante frecuencia en estos lugares,

entonces se permite recoger el oro puesto al descubierto como si fuese un don de Dios.

La noticia de Justino implica tres aspectos: la existencia de un *genius loci* o *numen loci*, deidad celeste vinculada al rayo y a la tormenta, que habitaba las montañas, que no puede ser otra que Júpiter; que el hierro era metal impuro y era un sacrilegio obtener oro mediante él; que el oro era considerado regalo del dios.

Estrabón (III. 5. 11) termina el libro III de su *Geografía* volviendo a hablar de los Cassitérides y de los intentos de los romanos por conocer la ruta del estaño sacando el dato de Posidonio:

Las [islas] Cassitérides son en número de diez, todas ellas muy cercanas entre sí y sitas hacia el norte del «Puerto de los Ártabros», en plena mar. Una de ellas está desierta; las demás están habitadas por hombres que visten mantos negros y llevan encima túnicas talaras sujetas alrededor del pecho, y que caminan con báculos, asemejándose por ello a las Furias (Erinias) de la tragedia. Viven, en general, del producto de sus ganados, a la manera de los pueblos nómadas. Tienen metales de estaño y plomo, y los cambian, así como las pieles de sus bestias, por cerámica, sal y utensilios de bronce que les llevan los mercaderes. En un principio este comercio era explotado únicamente por los fenicios desde Gadeira, quienes ocultaban a los demás las rutas que conducían a estas islas. Cierta navegante, viéndose seguido por los romanos, que pretendían conocer la ruta de estos emporios, varó voluntariamente por celo nacional en un bajo fondo, donde sabía que habrían de seguirle los romanos, pero habiendo logrado salvarse él de este naufragio general, le fueron indemnizadas por el Estado las mercancías que perdió. Pero los romanos, a fuerza de numerosos intentos, acabaron por descubrir la ruta de estas islas. Fue Popilio Craso el que pasó el primero y conoció el poco espesor de los filones y el carácter pacífico de los habitantes, dando luego todas las indicaciones para facilitar la libre práctica de estos parajes, más alejados de nosotros que lo que esté el Mar de Britannia. Esto es lo que hay de Iberia y de las islas sitas en sus cercanías.

Del hecho de que Estrabón incluya a las Cassitérides dos veces, en el libro referente a España, parece deducirse que estas islas se encontraban próximas a la costa atlántica hispana. Se confirma esta opinión con la última frase con la que cierra el libro: «Esto es lo que hay de Iberia y de sus islas sitas en sus cercanías».

A. Schulten las sitúa en las bahías de Arosa, Vigo y Pontevedra. Piensa el hispanista germano que si en III. 5. 15 y en el párrafo que se comenta, las localiza al norte de los ártabros y hacia Britannia, se debe a una confusión con las Cassitérides de Britannia.

En el primer párrafo escribió:

Partiendo del Hierón Akrotérion y navegando en sentido opuesto hacia los llamados ártabros, el rumbo es hacia el Norte, teniendo a mano derecha la Lusitania. Después el resto de la costa vuélvese por completo hacia el Oriente formando un ángulo hasta el extremo del Pirineo, allí donde se acaba el Océano. La parte oriental de la costa británica corre hacia el Norte, frente por frente de aquella, del mismo modo que las llamadas islas Cassitérides, sitas en plena mar, casi en el mismo paralelo que Britannia, se alzan al Norte y frente por frente también de los ártabros.

El Hierón Akrotérion es el cabo de San Vicente, donde había un templo al aire libre dedicado a Baal Hammón (Str. III. 1. 4), al que iban los navegantes y hacían ofrendas de anclas de piedra y de libaciones de agua. Diodoro Sículo (V. 38) las localiza bien. Las Furias, en las representaciones teatrales, vestían de largo y se apoyaban en bastones. Athenes (12. 528) menciona el vestido largo y trágico de los iberos. Cambiaban el estaño y las pieles por cerámica, objetos de bronce y por sal. La cerámica consistía, probablemente, en ánforas de vino, mencionado por Estrabón (III. 3. 7) como mercancía preferida por los habitantes del norte.

Otras fuentes son más claras sobre la localización de las Cassitérides. Así, Posidonio en Diodoro (V. 38):

Se produce también estaño en muchos lugares de Iberia, el cual se encuentra no en la superficie, como algunos han repetido en las historias, sino extrayéndolo bajo de ella y fundiéndolo como la plata y el oro. En la región más arriba de la tierra lusitana en las islas oceánicas próximas a Iberia, hay muchos yacimientos de estaño por lo que estas son llamadas Kattitérides. También se lleva mucho de las Islas Británicas a la Gallatia, situada enfrente, transportándolo los comerciantes a través del interior de la Keltiké, a lomo de caballo hasta Massalia y hasta la ciudad llamada Narbo.

Este texto es claro. El estaño se recogía en la tierra que está encima de Lusitania, es decir, en el noroeste hispano, en unas islas situadas en el interior del océano, próximas a Iberia, en las que hay muchos yacimientos de estaño. Las Cassitérides se encontraban enfrente de Gallaecia. Afirma Posidonio, tajantemente, que al mismo tiempo, el estaño de Britannia a través de la Céltica (Galia) llegaba a Marsella.

Plinio (*NH* XXXIV. 156-157) confirma esta localización de las Cassitérides:

Pasemos ahora al plomo. Hay dos clases de él, el negro y el blanco. El blanco es preciadísimo; los griegos le llamaron «cassiterum», propalando la fábula de que se extraía de ciertas islas del Mare Atlanticum y que se transportaba en embarcaciones de mimbre revestidas de piezas de cuero cosidas. Hoy se sabe que lo produce la Lusitania y la Gallaecia, regiones en las que nace a flor de tierra en forma

de arenas negras reconocibles por su peso; va mezclado con guijarros pequeños, principalmente en los lechos torrenciales secos. Los mineros lavan esta arena de la que extraen por decantación el mineral, que es llevado luego a hornos donde se tuesta.

Este texto es muy notable, pues describe el procedimiento de elaboración del estaño.

En un párrafo anterior (*NH* IV. 119) ya había localizado a las Cassitérides enfrente del noroeste hispano: «Frente a la Celtiberia hay varias islas a las que los griegos llaman Cassitérides por su abundancia en plomo [blanco]; y ante el promontorio de la región de los arrotrebae álzanse seis islas Deorum, que algunos llaman Fortunatae».

De todas estas fuentes queda clara la localización enfrente de Gallaecia.

Los cartagineses de Gades eran los únicos que comerciaban con estas gentes, sin duda en busca de estaño, con un comercio de intercambio. Los romanos siguieron el barco de un comerciante gaditano para conocer la ruta, celosamente oculta por los mercaderes gaditanos, que prefirió encallar su nave en unos bajos, lo que condujo a los romanos a la misma catástrofe, pero salvaron la vida. El gobierno romano le costeó la pérdida de la carga. Posidonio presentó a los fenicios, es decir, a los cartagineses, como gentes astutas (*Str.* III. 5. 8). Los cartagineses ocultaban celosamente las rutas comerciales que les interesaban. Estrabón (*XVII.* 1. 19) cuenta, siguiendo a Eratóstenes (295/280-final siglo III a.C.), que los cartagineses echaban a pique los barcos que se atrevían a navegar hacia Cerdeña y las Columnas de Hércules. Los romanos lograron conocer la ruta de los gaditanos a las Cassitérides después de varios intentos, hasta que el pretor de la Provincia Ulterior en 96-94 a.C., P. Craso, logró conocer la ruta marítima. Esta narración se remonta a Posidonio, que fue a Cádiz a estudiar el fenómeno de las mareas (*Str.* III. 5. 8), y debió recoger la noticia en la ciudad.

La expedición de D. Iunio Bruto Galaico al noroeste en una

fecha tan temprana como el año 138-136 a.C. (App. *Ib.* 73-75) parece estar motivada por conocer las tierras ricas en estaño, más que en oro. D. Iunio Bruto Galaico fue el cónsul del 138 a.C. En 137 a.C., después de pacificar Lusitania, pasó a Gallaecia. Atravesando el Duero, el Limia y el Miño llegó al territorio de los Bracaros donde, al igual que en Lusitania, las mujeres guerreaban, matándose las prisioneras junto a sus hijos. Finalmente, luchó contra Talabriga, al sur del Duero. Estrabón (III. 3. 1) escribe que el general romano tomó a Morón en el Tajo, como base de operaciones, y que venció a los galaicos. Esta incursión fue imitada por César en 61-60 a.C., siendo propretor de la Provincia Ulterior, que invadió Lusitania y Gallaecia con un ejército de veinte cohortes y otras cinco más, que corresponden al ejército pretoriano normal (Plut. *Caes.* 12). Según Dión Cassio (37. 53), César, con su flota, llegó hasta Brigantium, La Coruña, y se apoderó de la ciudad. Bruto Galaico solo llegó hasta el río Miño. Por esta campaña, César fue premiado con el triunfo y con el consulado del año 59 a.C. (App. *BC II.* 8).

La descripción más completa sobre el trabajo de las minas hispanas es la de Diodoro Sículo (V. 35. 38), que se remonta a Posidonio. Es la siguiente:

Mucho más tarde, los iberos comprendieron las ventajas de la plata y pusieron en explotación minas de importancia. Por lo cual obtuvieron plata estupenda y, por decirlo así, abundantísima, que les produjo ganancias espléndidas. La forma en que los iberos explotan las minas y trabajan la plata es así, poco más o menos: siendo como son, admirables sus minas en reservas de cobre, oro y plata, los que trabajan las de cobre extraen, excavando la tierra, una cuarta parte de este metal sin ganga; de los que trabajan la de plata los hay que, sin ser profesionales, extraen en tres días un talento de Eubea. Toda la región está llena de polvo de plata condensado que emite destellos. Por ello es de admirar la naturaleza de la región y la laboriosidad de los hombres que allí trabajan.

Al principio, cualquier particular, aunque no fuese un experto, se entregaba a la explotación de las minas y obtenía cuantiosas riquezas, debido a la excelente predisposición y abundancia de la tierra argentífera. Luego ya, cuando los romanos se adueñaron de Iberia, itálicos en gran número llenaron las minas y obtenían inmensas riquezas por su afán de lucro. Comprando gran cantidad de esclavos los ponen en manos de los capataces de los trabajos en la mina. Estos, abriendo bocas en muchos puntos y excavando la tierra en profundidad, estadios y estadios, y trabajando en galerías trazadas al sesgo y formando recodos en forma muy variada, desde las entrañas de la tierra hacen aflorar a la superficie la mena, que les proporciona ganancia.

Gran diferencia ofrecen estas minas comparadas con las del Ática. Los que trabajan las de allá invierten considerables dispendios en su explotación y de vez en cuando no obtuvieron lo que esperaban obtener y lo que tenían lo perdieron, de modo que parece que son desafortunados como por

enigma. Mientras que los que explotan las de España logran de sus trabajos montones de riquezas a la medida de sus esperanzas. Porque las primeras labores resultan productivas por la excelencia de la tierra para este tipo de explotación, y, luego, se van encontrando venas cada vez más brillantes, henchidas de plata y oro; y es que toda la tierra de los alrededores es un trenzado de venas dispuestas en circunvoluciones de diferentes formas. Algunas veces los mineros se topan en lo profundo con ríos que corren bajo tierra, cuyo ímpetu dominan rompiendo las embestidas de sus corrientes, para lo que se valen de las galerías transversales. Agujoneados por sus bien fundadas esperanzas de lucro, llevan a fin sus empresas particulares, y —lo más chocante de todo— hacen los drenajes valiéndose de los llamados «caracoles egipcios», que inventó Arquímedes de Siracusa cuando pasó por Egipto. A través de estos hacen pasar el agua, de uno en uno sucesivamente, hasta la boca de la mina, y así desecan el emplazamiento de esta y lo acondicionan debidamente para el desempeño de las actividades de explotación. Como este artefacto es enormemente ingenioso, mediante un trabajo normal se hace brotar fuera de la mina gran cantidad de agua, cosa que llama mucho la atención, y toda la corriente del río subterráneo aflora e la superficie con facilidad. Con razón sería de admirar el ingenio del inventor, no solo en este punto concreto, sino también por otros muchos y más importantes inventos, que de boca en boca han corrido por el mundo entero, de los cuales hablaremos por partes y con precisión cuando lleguemos a la época de Arquímedes.

Los que pasan su vida dedicados a los trabajos de las minas hacen a sus dueños tremendamente ricos, porque la cantidad de aportaciones gananciosas rebasan el límite de lo creíble; pero ellos, bajo tierra, en las galerías día y noche, van dejando la piel, y muchos mueren por la excesiva dureza de tal labor. Pues no tienen casi ni respiro en sus trabajos, sino que los capataces, a fuerza de golpes, les obligan a aguantar el rigor de sus males, y así echan a barato su vida en condiciones tan miserables; pero los hay que por vigor corporal y fortaleza de ánimo soportan sus padecimientos largo tiempo. Aunque hay más de un asunto sorprendente en torno al trabajo de las minas que acabamos de descubrir, uno no podría pasar por alto sin gran admiración el hecho de que ninguna de las minas es de explotación reciente; por el contrario, todas fueron abiertas por la codicia de los cartagineses en la época en que eran dueños de Iberia. A base de ellas fueron incrementando su poder, asalariando a los mercenarios de mayor fortaleza, y gracias a estos llevaron a cabo muchas guerras importantes. Y es que, en general, siempre que los cartagineses llevaban a cabo sus guerras no ponían su confianza en sus propios ciudadanos, ni en el grupo de las partidas de tropas reclutadas de entre sus aliados, sino que los romanos, sicillotas y habitantes de Libia los pusieron en los mayores aprietos batiéndose en la batalla del dinero, merced a la riqueza de recursos que las minas les brindaban.

Este texto es fundamental por la información que contiene, que es de absoluta garantía por proceder de Posidonio, que visitó Hispania y prestó especial interés a sus minas. Comienza el historiador siciliano alabando la abundancia de Hispania en toda clase de minerales, cobre, oro y plata. Las minas fueron trabajadas por los nativos y por particulares, que sin ser expertos, obtenían fabulosas ganancias debido a la abundancia de la plata. Dueños los romanos de toda Hispania a partir del 206 a.C., llegaron gran cantidad de itálicos, que obtenían grandes ingresos. Las minas se trabajaban mediante esclavos procedentes de las guerras, como la lusitana (155-136 a.C.) y la celtibérica (154-133 a.C.). Las cuadrillas de esclavos estaban dirigidas por capataces salvajes. Se abrían galerías y los mineros seguían las vetas del mineral. Posidonio compara las minas hispanas con las famosas del Laurión, deduciendo que las

primeras son más productivas.

El mayor problema con que topaban los mineros, como ya se ha indicado, eran los ríos subterráneos cuya agua había que sacar a la superficie por medio del tornillo de Arquímedes (siglo III a.C.). Se rompía la fuerza de la corriente mediante galerías transversales. El procedimiento de vaciar la mina de agua consistía en pasar el agua de un depósito a otro, hasta sacarla a la superficie. Por este procedimiento se extraía toda el agua, lo que llamaba mucho la atención.

Los esclavos hacían riquísimos a sus dueños. Dejaban la vida en la mina y trabajaban día y noche. A muchos, el trabajo durísimo les costaba la vida, pues los capataces los trataban a golpes sin compasión alguna. Algunos lograban sobrevivir largo tiempo. Es muy interesante la noticia de Diodoro Sículo de que todas las minas de los romanos fueron explotadas antes por los cartagineses entre los años 237-206 a.C. Los cartagineses generalizaron en Hispania la economía monetar y no el intercambio de productos. El ejército estaba compuesto por tropas mercenarias, aunque la oficialidad era cartaginesa. Las frecuentes y duras guerras que Cartago sostuvo en la Península durante su dominio en Hispania, guerras de conquista, la invasión de Italia y el mantenimiento del ejército invasor en Italia, necesitaban gigantescas cantidades de dinero para mantener el costoso aparato militar. A esto se unió el que los bárquidas acuñaron una moneda de plata de gran prestigio, todo lo cual era costosísimo. Se necesitaban enormes ingresos y, solo la producción de las minas hispanas podía sufragar los gastos. Las minas hispanas costearon la invasión de Italia. De hecho, después de la caída de Carthago Nova en 209 a.C., Aníbal se mantuvo a la defensiva en Italia, pues Carthago no sufragaba la guerra. El poder cartaginés se debió al ejército formado por tropas mercenarias, y esto lo pagaron las minas hispanas. Las

vicisitudes de la conquista romana en Hispania obedecen a la necesidad de Roma de apoderarse de los cotos mineros para quitar al ejército cartaginés la base de sustentación, y para que los ingresos pasaran a Roma. Los hermanos Escipiones murieron en 211 a.C. en Oretania (Liv. XXV. 36; App. *Ib.* 16), región rica en minas, y P. Cornelio Escipión lo primero que hizo fue apoderarse de Carthago Nova (Pol. X. 10. 12), vecina de los cotos mineros más productivos de todo el Mundo Antiguo. Apiano escribe que P. Escipión murió en Cástulo, capital del distrito minero de Oretania, de donde era la esposa de Aníbal, Imilce. Cástulo fue muy adicta al bando cartaginés. La guerra la gana el que tenga más dinero. Las minas hispanas eran claves para la política bárquida dentro y fuera de Hispania.

Las minas hispanas fueron, como se ha informado ya, explotadas por los romanos, antes por los cartagineses y antes por los iberos, desde el comienzo de la llegada de los fenicios a Occidente, aunque las minas se encontraban en manos de los nativos. Se conoce bien una explotación fenicia del siglo VII a.C., el Cerro Salomón, Riotinto. La técnica minerometalúrgica no tiene relación alguna con la que utilizaban los metalúrgicos de El Argar en sus explotaciones de galena. La técnica utilizada en el Cerro Salomón es nueva en occidente. Está bien documentada en el siglo X a.C., en los poblados del Arabal occidental, para el beneficio del cobre y tiene el mismo procedimiento de triturar los minerales y fundirlos, pero aplicado a la obtención de la plata. La nueva técnica la trajeron los fenicios a Occidente.

Diodoro (V. 35. 3) afirma que la plata era el metal más buscado por los fenicios, que la intercambiaban por aceite, y que llenaron Grecia, Asia y otras regiones de los minerales de Hispania. Ya antes, el Pseudo Aristóteles (*Peri thauma* 1. 35) escribió que la plata era el metal preferido por los fenicios, y que

cargaban sus barcos de plata. También era el producto más buscado por los griegos en Occidente (Herod. I. 163), como lo demuestra el caso de Colaio de Samos, que obtuvo de Tartessos 155,5 kilos de plata, que fue el que logró más ganancias después de Sóstrato de Egina, pueblo de grandes comerciantes. También estaban interesados los griegos en el bronce (Paus. VI. 19. 2-4). Pausanias (siglo II) vio en Olimpia dos cámaras fabricadas en bronce tartésico, que pesaba 500 talentos, según los habitantes de Elea. Las fechas de la ofrenda de estas cámaras por Mirón, tirano de Sidón, vencedor en la olimpiada XXXIII, oscila entre mediados del siglo VII a.C. y el siglo V.

El estaño era mercancía que interesaba igualmente a los griegos. Según Plinio (*NH* VII. 197), Midacritus fue el primer griego que llevó estaño de las Cassitérides, en fecha desconocida. Estos viajes eran posibles en barcos gaditanos. Pytheas, en torno al 325 a.C., llegó al Tanais, el Elba (Str. II. 4. 1).

Es importante señalar algunos datos técnicos de las explotaciones mineras hispanas, como el uso del tornillo de Arquímedes para sacar el agua, y las piscinas que elevaban el agua hasta sacarla fuera. Se conservan procedentes de las minas hispanas gran cantidad de ingenios utilizados en las minas, ya de época imperial, pero que por la descripción de Diodoro, se debían utilizar ya en las minas, por lo menos en época de Augusto.

Se conocen algunos ingenios utilizados en las minas hispanas del sur, como los desagües de las minas romanas de la provincia de Huelva. El método más sencillo de desagüe, cuando era posible, consistía en un canal que, con una suave inclinación, vertía al exterior el agua. Este procedimiento se utilizó en las minas de El Centenillo (Jaén), La Fortuna (Murcia) y en el Filón Dehesa, en Riotinto (Huelva). Esta galería subterránea se encontraba a una profundidad considerable. Los que trabajaban

pozos de cobre debían realizar las labores a una distancia mínima de quince pies para evitar los desplomes. Diodoro de Sicilia alude a este sistema de desagüe en las minas hispanas. Cuando era imposible sacar el agua por este procedimiento, se empleaban mecanismos de elevación descritos por Vitrubio (X. 4), de los que en las minas hispanas se utilizaron tres. El primer ingenio es la noria (Vitr. X. 5), muy usada en las minas de Tharsis y Riotinto, en Huelva, y Santo Domingo, en Portugal. Solo en la primera mina se han encontrado cuarenta. En las minas de Tharsis, en el criadero de Filón Norte, en el siglo pasado se descubrió un conjunto de catorce ruedas dispuestas por parejas. Las ruedas están construidas de madera, de pino flandes, pino rija y encina. El eje de la rueda es el único elemento metálico. La disposición de estas máquinas está bien documentada por los hallazgos de Tharsis, Santo Domingo y Riotinto; en esta última se encontró un conjunto de ocho parejas de ruedas, colocadas de manera sucesiva, que elevaban el agua a veintinueve metros de altura. La pareja de norias vertía el agua en el canal, siempre en la misma dirección, que caía en la fosa del piso superior, para ser recogida por el par siguiente. Si la cantidad de agua que había que extraer era poca, se colocaba una única rueda. La segunda máquina empleada era la polea con cangilones, también descrita por Vitrubio (X. 5). Es una variante de la máquina anterior; a la misma rueda anterior se acoplaba una doble cadena de hierro, de la que colgaban cangilones de cobre, con una capacidad de 3,5 litros, que vertían el agua en la parte más alta sobre un canal o depósito a este nivel. La ventaja de este ingenio es que extraía el agua de lugares más profundos. Esta máquina, a juzgar por los hallazgos, fue menos usada que la noria, pero también se documenta, incluso con variantes no descritas por Vitrubio.

En la mina Sotiel-Coronada (Huelva), los cubos de cobre iban atados por una cuerda a una polea. Un cubo lleva la

inscripción: *L. Vibi Amaranti, Pxiis*. Otras veces han aparecido solo los cubos, y en Riotinto la rueda en vez de ser una polea era una noria completa con travesaños horizontales de madera, para la sujeción de los cubos. La tercera máquina para extraer el agua es el tornillo hidráulico, cuya invención atribuyó la Antigüedad a Arquímedes, y que, según Diodoro Sículo y Posidonio, utilizaban los mineros hispanos. También fue descrita por Vitrubio.

Para calcular la inclinación se utilizaba el teorema de Pitágoras. Esta máquina extraía grandes cantidades de agua, y fue muy utilizada en las minas españolas: Santa Bárbara (Córdoba), Diógenes (Ciudad Real) y Sotiel-Coronada, con dos sistemas, en esta última, combinados: una polea con cangilones que elevaba el agua a un depósito y un juego de tornillos de Arquímedes que la transportaba a la superficie. Junto al pozo de San Juan se descubrieron tres perfectamente construidas. En las minas de Cástulo ha aparecido un tornillo de Arquímedes en excelente estado de conservación. Generalmente se construían estos ingenios en madera. El tornillo inferior del juego de Santa Bárbara tiene la hélice de cobre y más sólida la caja exterior, posiblemente por estar enterrado entre piedras y barro. El exterior de los tornillos va forrado con cuerdas de esparto y alquitranado. Los tornillos de Arquímedes se accionaban por medio de aletas aplicadas en la parte exterior, movidas con los pies por hombres apoyados en una barra, según ilustra una terracota egipcia conservada en el Museo Británico. Los tornillos se colocaban en hilera y desaguaban en una caja en la que se alimenta el tornillo inmediatamente superior. La bomba de Ctesibio fue descrita en la Antigüedad por Plinio (*NH XXXVII*) y por Vitrubio (*XVII*). Elevaba el agua a gran altura. Un ejemplar procedente de la mina de Sotiel-Coronada se conserva en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Estaba sujeto al suelo por una obra de mampostería. Consta de dos recipientes

gemelos de bronce, unidos por un tubo en forma de horquilla, al que se ajusta un conducto vertical, la bomba. Los recipientes y los tubos llevan un juego de válvulas que abren o cierran el paso del agua. En los recipientes cilíndricos hay sendos pistones que se accionan por medio de barras y palancas que impelen el agua a través del tubo central.

Derrumbamientos de galerías de minas mal apuntaladas eran frecuentes, como lo indican los cadáveres de catorce celtíberos hallados en algunas minas de Huelva; a este hecho alude el poeta de la segunda mitad del siglo I, P. Papinio Stacio (*Theb.* VI. 880-885).

FUENTES LITERARIAS SOBRE EL MINIO DE ALMADÉN

Famosísimas eran las explotaciones de mercurio de Almadén, Ciudad Real. Las explotaban los publicanos. Al final de la República, el mercurio de Almadén había pasado a manos de una sociedad romana, encargada de su explotación (Cic. *Ph.* II. 19). Plinio, Trogo Pompeyo y Vitrubio dan una serie de datos muy interesantes sobre ellas. Plinio (*NH* XXXIII. 118) escribe:

El minio más conocido es el de la región sisaponense en la Bética, mina que es propiedad del pueblo romano. Nada se vigila con más cuidado, no está permitido refinarlo en el lugar, sino que se envía a Roma en bruto y bajo precinto en cantidades de unas 2.000 libras de peso al año (otros códices dan la cifra de 10.000). En Roma se lava. Con el fin de que no alcance precios muy altos, una ley ha fijado su valor en venta, que es de unos 70 sestercios la libra. Se adultera de muchos modos, lo que proporciona grandes beneficios a las compañías.

En otro lugar de su obra (*NH* XXXIII. 121) añade que las vetas están compuestas de minio, sin plata. Trogo Pompeyo (*Iust.* XLIV. 1. 8) afirma que Hispania es la región que produce mayor cantidad de minio. El minio bético era de mejor calidad que el procedente de Sínope (Str. III. 144). Vitrubio (*Arg.* VII. 9. 4), que redacta su obra a comienzos del siglo I, indica que las minas se habían descubierto hacía poco tiempo; confirma las

noticias de Plinio de la exportación del mineral a Roma, y su preparación allí; los talleres se encontraban entre los templos de Flora y de Quirino, y su adulteración se hacía con cal. Las minas de Sisapo las explotaron los romanos desde el siglo II a.C.

PROCEDIMIENTOS PARA OBTENER EL ORO

Ha sido decisivo el trabajo de F. J. Sánchez Palencia sobre el tema del oro y para explicar las explotaciones auríferas del noroeste, que cambia radicalmente todo lo afirmado hasta el momento presente. Plinio (*NH* XXXIII. 62. 79) distingue dos procedimientos radicalmente distintos de obtener el oro: uno natural y otro por procedimientos artificiales. El natural es de tres tipos: placeres móviles fluviales, yacimientos secundarios o aluviones, los explotados por arrugia o *ruina montium*, y en yacimientos primarios o sobre roca. Esta clasificación aparece en Aristóteles (*De mir. Aurc.* 4 L. 45-46) y en Estrabón (III. 2. 8) siguiendo a Posidonio. Estrabón se refiere a Turdetania y a territorios limítrofes, Oretania, Vetonia, Lusitania y Bastetania.

El citado párrafo de Estrabón diferencia dos métodos de obtener el oro: excavaciones y arrastre. Las explotaciones auríferas mediante fuerza hidráulica, lavaderos, eran más frecuentes que mediante excavaciones. Se diferencian dos grandes tipos de mineralizaciones auríferas: primarias o sobre roca, y secundarias, sobre terrenos sedimentarios. Posidonio no concede más importancia al método de excavación. Se detiene en la obtención de oro mediante lavado. El método descrito se ha interpretado de dos maneras diferentes: el oro fluvial se retira, se lava en las proximidades en artesas o se excava un pozo y las arenas se lavan. En el segundo método, el oro o material aurífero se desmenuza, se lava en artesas o en cisternas y se lava la tierra extraída. En el primer método es el bateo, y en el

segundo se utiliza una pila o zanja del terreno a modo de canal de lavado, del tipo de los *agogae* de Plinio (*NH* XXXIII. 76), o pequeños pozos, artesas o pilas para retener el oro arrastrado por una corriente de agua. Del texto de Estrabón se deduce que también se obtenía el oro de lugares no irrigados, llevando el agua hasta ellos.

Los yacimientos auríferos que cataloga F. J. Sánchez Palencia son los siguientes, todos situados en la Provincia Ulterior, menos los números 32-33:

- 1) Caniles (Caniles, Granada).
- 2) Cañada de Valderas (Pinos Genil, Granada).
- 3) Hoyo de la Campana (Granada, Granada).
- 4) Sierra de Peñaflor (Peñaflor y La Puebla de los
infantes, Sevilla).
- 5) Zona de Riotinto (Riotinto, Huelva).
- 6) Minas de Caveira (Grândola, Baixo Alemtejo).
- 7) Río Zézere (Vila de Rei, Ferreira do Zézere, Tomar;
Castelo Branco y Santarém).
- 8) Minas de Escádia Grande (Alvares, Gois, Coimbra).
- 9) Montalvo (Constancia, Santarém).
- 10) Ortiga y Alvega (Abrantes y Mação, Santarém).
- 11) Mação (Mação, Santarém).
- 12) Ocreza-Pracana (Vila Velha de Ródão y Mação;
Castelo Branco y Santarém).
- 13) Trapeiro (Chão da Vá y Salgueiro do Campo, Castelo
Branco).
- 14) As Portas de Ródão (Vila Velha de Ródão, Castelo
Branco).
- 15) Charneca (Vila Velha de Ródão, Castelo Branco).
- 16) Ponsul-Monte Pombal (Castelo Branco, Castelo

Branco).

17) Ponsul-Idanha-a-Nova (Idanha-a-Nova, Castelo Branco).

18) Aravil-Toulões (Idanha-a-Nova, Castelo Branco).

19) Rosmaninhal (Rosmaninhal, Castelo Branco).

20) Erges-Monfortinho (Monfortinho, Castelo Branco).

21) Bazagueda-Penamacor (Penamacor, Castelo Branco).

22) Minas de la Codosera (Alburquerque, San Vicente de Alcántara, Badajoz).

23) Ríos Salor y Sever, Membrio, San Vicente de Alcántara y Valencia de Alcántara (Cáceres y Badajoz).

24) Mina Chivote (Calzadilla, Cáceres).

25) Minas de la Sierra del Moro (Cadalso y Hernán Pérez, Cáceres).

26) La Nava de Ricomalillo (La Nava de Ricomalillo, Toledo).

27) Alva-Arganil (Sarzedo, Arganil, Coja, Coimbra).

28) Ceira-Góis (Serpins, Vila Nova de Ceira, Gois, Coimbra).

29) Penedono (Penedono, Viseu).

30) Las Cavenes de El Cabaco (El Cabaco, Salamanca).

31) Río Segura (Murcia).

32) El Molinillo (El Molinillo, Ciudad Real y Toledo).

33) Las Navas de Jadraque (Las Navas de Jadraque, Guadalajara).

De los datos que proporciona Plinio, se deduce que las técnicas usadas en las minas de oro son las mismas en las tres provincias hispanas, y en particular en Lusitania y en el noroeste. F. J. Sánchez Palencia cita las siguientes pruebas arqueológicas: las zanjas-canales y la red hidráulica de Caniles

(núm. 1); los canales y posible *ruina montium* del Hoyo de la Campana (núm. 3); los grandes amontonamientos de cantos rodados ordenados en alineaciones o *conheiras* de la cuenca del Tajo (indicios núms. 7 y 9-21); los molinos para triturar el mineral primario en el proceso de su enriquecimiento en las minas de La Codosera (núm. 22); las zanjas-canales y las cortas de arrastre abastecidas por grandes depósitos en Las Cavenes de El Cabaco (núm. 30) y el bloque con cazoletas de un canal de lavado para el mineral aurífero primario de El Molinillo (núm. 32).

El citado *aurum talutium* de los montes hispanos (Plin. *NH* XXXIII. 67) se generalizó en todos los trabajos secundarios de Hispania.

De todo lo expuesto, deduce F. J. Sánchez Palencia que no se puede seguir defendiendo, como se ha defendido generalmente, el carácter autóctono de las técnicas mineras de las explotaciones del noroeste hispánico, ya que se documenta con anterioridad en otras zonas peninsulares.

Pasa el autor a examinar los precedentes fuera de Hispania. Los principios más o menos desarrollados en los que se basan las explotaciones de oro de Hispania se encuentran en la descripción de las ruinas egipcias de tiempos de los Ptolomeos, en Agatárquides de Cnido (200-120 a.C.) (D.S. III. 12. 1-4.5; Focio Agatarch. *Ap. Phot.* 5. 23-29), que comprende:

- Aplicación del fuego para calentar y hacer estallar las rocas más duras, como complemento de la extracción mediante instrumentos mineros.

- Trituración del material aurífero.

- Obtención del oro mediante lavado en canales de madera. Precedente de la *agoga* o canal de lavado.

- Fundición y refinado.

En las minas del Laurión se documentan precedentes de las

agogae de Plinio. En estas minas existen precedentes de los llamados morteros del noroeste (Tresminas, Bachicón de Fresnedo, Lusitania, y Cecos, en Asturias; Castropodame, Andiñuela y Pozos, en León; El Molinillo en Ciudad Real y Toledo).

En las minas del Pangeo, el tratamiento se hacía en hornos de fundición, como en los del Laurión, y mediante copelación, como en Egipto. En el siglo V a.C., Platón e Hipócrates (Vict. I. 20) describen el enriquecimiento y refinado del oro de las minas de Tracia-Macedonia: trituración, lavado y fundición, seguido en las minas de oro romanas.

En la Galia Cisalpina se encuentran los dos tipos de explotación citados por Estrabón.

En el Noricum, igualmente, se conocen explotaciones de oro en yacimientos secundarios con fuerza hidráulica, como en Hispania.

De todo ello se deduce que los sistemas de explotación del oro en el noroeste hispano no son autóctonos, sino que son los mismos seguidos en otras partes del mundo con anterioridad.

DOCUMENTACIÓN ARQUEOLÓGICA

Se conoce bien la localización de la mayoría de las minas hispanas trabajadas durante la República romana.

De los estudios de C. Domergue se deduce que las minas explotadas por los romanos, por lo menos en el siglo I a.C., contemporáneas, más o menos, de la mina de La Loba, se localizan casi exclusivamente en Sierra Morena y en el sudeste. Una explotación romana que se remonte al siglo II a.C. está documentada en las minas Diógenes, El Centenillo, Fuente Espri y La Loba. En Sierra Morena, los distritos mineros

trabajados por los romanos al final de la República se localizan en Linares, La Carolina, Posadas, Azuaga-Fuenteovejuna, La Alcudia, Montoro-Andújar, Córdoba, Los Pedroches, Huelva, Alentejo, Cartagena-Mazarrón y Almería. La explotación se desarrolló principalmente a partir del siglo II y durante todo el siglo I a.C., como en la mina de La Loba. Los datos de Estrabón sobre minería se refieren fundamentalmente a esta fecha, apoyado en los datos de Asclepiades de Mirtea y de Posidonio. De Estrabón se desprende que la actividad se extendió a todo el nordeste; al noroeste, pasando por el extremo sudoeste, ya que el geógrafo se refiere a las minas de plata de Carthago Nova, a las minas de oro, de plata y de cobre de Sierra Morena y a las minas situadas entre el Betis y el Guadiana; al oro fluvial de los ríos lusitanos; al estaño del noroeste, donde se encuentra, igualmente, *electrum*, plata y plomo. C. Domergue distingue las regiones meridionales, Turdetania, del resto de la Península.

Las explotaciones de oro aluvial se documentan en Hoyo de la Campana (Granada) y en Canilla de la Baza. C. Domergue ha catalogado veintidós minas de cobre explotadas en tiempos republicanos; diecinueve se encuentran situadas en Sierra Morena, dos en el sudoeste y una en el sudeste. Nueve minas son de plomo y de plata. El cobre solo aparece en los niveles superficiales. Las restantes solo son minas de cobre. Ya habían sido explotadas en épocas anteriores. Principalmente en la Edad de Bronce. En tiempos republicanos, los distritos de cobre se localizaban principalmente en Los Pedroches y, sobre todo, en Córdoba y Montoro-Andújar. El centro más importante se encontraba en Cerro Muriano. Igualmente en Castro de la Mangancha, próximo a Aljustrel (Lusitania). A finales del siglo II a.C. se explotaban ya los filones de cobre en Riotinto. Las minas de plata eran las más numerosas en Hispania en época republicana. Casi siempre se trata de galena argentífera, de la

que se obtenía plomo y plata. En las minas del sudoeste la plata se obtenía por copelación, y se necesitaba más cantidad de plomo, que se traía de fuera, como parecen demostrarlo los lingotes de plomo, fechados en época republicana llegados de Carthago Nova, hallados en la provincia de Huelva.

Los yacimientos de galena argentífera parecen indicar que en época republicana no se lograban grandes cantidades de plata y de plomo. Veintiocho yacimientos se localizaban en Sierra Morena y seis en el sudeste. Cada uno comprendía una o más fundiciones satélites, a las que hay que añadir las aisladas: seis en Sierra Morena y tres en el sudeste.

Algunas minas estaban compuestas por muchos campos de filones, como Los Generos, El Piconcillo, el grupo Arroyo, Las Morras en Sierra Cartagena. La mina La Loba tenía dos grandes filones al aire libre y la mina en el interior de la colina.

Las minas más importantes eran las de Carthago Nova, como se indicó. Un segundo centro minero importante se encontraba en Mazarrón-Pedreras Viejas-Coto Fortuna, y el tercero, en la Sierra Almagrera.

En Sierra Morena, la actividad minera era parecida. Las minas eran numerosas pero estaban más dispersas y agrupadas por distritos a lo largo de la zona de plomo argentífero, al norte del Guadalquivir. La mina modelo de esta época es El Centenillo.

Las minas de cobre alternaban con las de plomo argentífero. C. Domergue calcula un rendimiento de más de cinco kilos de plata por tonelada de plomo. La mayoría de los lingotes de plomo procedentes de las minas hispanas son de época republicana. Algunos provienen de minas de Sierra Morena, ya que se han encontrado próximos a los lugares de fabricación, como los de Cástulo y El Piconcillo. Muchos se han encontrado en Fuente Espri. La mina La Loba no ha dado ningún lingote

estampillado. La mayoría de ellos se han encontrado en Carthago Nova. De la documentación histórico-arqueológica y epigráfica, deduce C. Domergue que el número más alto de minas son de plomo argentífero, como La Loba. El plomo es el subproducto del tratamiento de la galena. Los romanos buscaban ante todo la plata. Las explotaciones mineras romanas de Hispania son, en su mayoría, minas de plata, a finales de la República romana.

Los lingotes hallados en el litoral de Carthago Nova permiten matizar algunos aspectos fundamentales de la explotación de las minas. Catorce lingotes de plomo han aparecido delante del puerto y otros quince, en el cabo de Palos. Estos lingotes llevan la marca de los *negociatores*. Craso (Plut. *Crass.* 2) también explotó minas en Hispania.

De las minas de El Centenillo (Jaén) se conservan sesenta galápagos, cuyo peso oscila entre treinta y cuarenta kilos. La mayoría lleva el nombre del *negotiator* Pub Gus Turullius Labeo. De las minas de Orihuela (Alicante) se conocen treinta galápagos. En Cangajar, provincia de Granada, se han encontrado varias barras de plomo con la marca *L. S. Rex* (*CIL*, II, 4964, 6247); en Cástulo se encontró la marca *T. luventi-M. Ln* (*CIL*, II, 3280, 6247, 2); en Alcazarejos se halló una barra de 175 libras romanas con la marca *C.P.T.T.* Dos barras del museo Arqueológico de Madrid, de procedencia desconocida, pero hispana, llevan la inscripción *Aurunc (uei) L.* (*CIL*, II, 647, 1) y una segunda la de *P. Turvili Arcon.*

Mina La Loba

Está situada en plena Sierra Morena, en el municipio de Fuenteovejuna, Córdoba. Tiene dos filones en superficie y uno interior. Se fecha hacia el año 100 a.C. Su importancia radica en

que ha proporcionado intactos los almacenes de una mina, lo que es muy raro, construidos en la boca de la mina. Los almacenes son una gran construcción, dividida en un patio y en varias habitaciones distribuidas con regularidad, y otras de tamaño y forma diversos. El filón subterráneo tenía dos grandes chimeneas de ventilación para sacar a la superficie el mineral. La bajada era muy estrecha, y la escalera estaba tallada en la roca a ambos lados de la pared. Se ha recogido una gran cantidad de ánforas Dressel I, numerosas en Sierra Morena, que demuestran, por las letras escritas sobre ellas, que los republicanos que explotaban las minas eran de procedencia suritálica. Son abundantes los grandes y excelentes platos de cerámica campaniense B. Se recogieron vasijas ibéricas. Son escasas las ollas de cerámica vulgar. Abundan los platos, los cuencos, las fuentes y las urnas. Se halló un tesorillo de denarios, fechado a finales del siglo II a.C., y monedas de bronce procedentes de cecas indígenas (Cástulo y Obulco), y otras acuñadas en el valle del Ebro. Las herramientas de minero son muchas y forman una colección muy completa. Los mineros y metalúrgicos eran indígenas y esclavos.

Minas de S. Mario

Se encontraban enclavadas en Sierra Morena. Su centro administrativo era Córdoba, pues en la capital de la Bética ha aparecido una inscripción funeraria (*CIL*, II, 2269) dedicada a *Corinthus Sex. Marii servus*. Eran minas de cobre, oro y plata. Las gigantescas galerías de Cerro Muriano, al norte de Córdoba, en plena Sierra Morena, debían ser las minas de Sexto Mario, descendiente de un liberto de Mario que intervino en la caída de Numancia. En 133 a.C. y en 114 a.C. fue pretor de la Provincia Ulterior (Plut. *Mar.* 6). Cicerón (*Verr.* III. 209) alaba la honestidad en la administración de la provincia. Tiberio, que

estuvo muy vinculado con Hispania y fue un excelente emperador, confiscó las minas por codicia (Tac. *Ann.* VI. 19. 1).

Minas de piedra especular

Estas minas de yeso selenítico, *lapis specularis*, se encontraban situadas en la actual provincia de Cuenca, en las localidades de la sierra, de La Alcarria y de La Mancha. Con las minas se relacionaba la ciudad de Ercavica, en La Alcarria, el enclave de Culebras, en la cuenca fluvial del Guadamejuel, el posible asentamiento de Opta o Istonicum romanos, el Cerro Alvar Fáñez, en Huete, el Cerro de la Virgen de la Cuesta, Alconchel de la Estrella y otras poblaciones menores, en una franja de 150 km de largo y 40 de ancho. Plinio (*NH* XXXVI. 160) escribe que la *lapis specularis* solo se encontraba en la Hispania Citerior, y no en toda ella, sino exclusivamente en un area de cien mil pasos alrededor de la ciudad de Segóbriga. La *lapis specularis* de esta zona era superior en calidad a la de Chipre, Capadocia y Sicilia.

El naturalista latino describe su elaboración (*NH* XXVI. 161): en Hispania la piedra especular se extrae de pozos muy hondos; también se la encuentra en el interior de otra roca, bajo tierra, de donde se extrae el bloque entero o se corta; lo más habitual, sin embargo, es encontrarla fósil y en forma de bloques sueltos y toscos, y nunca hasta ahora de tamaño superior a cinco pies de largo.

De estas minas se conservan pozos de hasta 40 m de profundidad, galerías perfectamente talladas y grandes cámaras.

El Cardal

Está ubicada en la comarca de Guadix. Es un recinto

fortificado, datado en los siglos III-II a.C., cubierto de escorias de hierro. Presenta características análogas a las del vecino yacimiento del Peñón de Arruta. Es un recinto amurallado doble, construido sobre un montículo. La primera muralla rodea el cerro, y la segunda, la parte superior. Entre ambas murallas se encuentran las viviendas de los mineros.

El recinto superior es de planta rectangular y tenía una torre en un ángulo. Las ánforas datan el comienzo de la ocupación de la mina en el siglo III a.C. Se ha recogido cerámica campaniense A y ánforas itálicas republicanas, lo que prueba que los publicanos que explotaban las minas eran de procedencia itálica. Otras ánforas demuestran que se trabajaba en El Cardal en el II a.C. Su explotación debió ser anterior a la llegada de los romanos a la región. Posiblemente la explotaron los cartagineses con anterioridad. Se abandonó en el siglo I a.C.

Próxima a esta mina se encuentran los depósitos aluviales auríferos de Carriles de Baza, fechados en el siglo II a.C., con técnica de explotación semejante a las empleadas en las minas auríferas del noroeste hispano, que confirman la tesis de F. J. Sánchez Palencia ya mencionada. Al siglo II a.C. pertenecían las explotaciones de la sierra de Gador, principalmente la del Barranco del Rey. En estos yacimientos pervivía la cultura indígena, ya en época romana. A comienzos del siglo I a.C. cesaron los trabajos en El Cardal, y a mediados del siglo en El Centenillo y en la mina de Diógenes (Ciudad Real), seguramente con motivo de la guerra civil entre César y Pompeyo.

Los excavadores creen que El Cardal se abandonó, quizá, por problemas vinculados con la extracción del mineral en las proximidades, más rentable, o por una reorganización del control de las explotaciones, centralizado en el nuevo recinto fortificado del Peñón de Arrutia. Recintos fortificados nuevos se

documentan en la provincia de Jaén, como Los Escoriales (Andújar), Los Palazuelos, Salas de Galiardo (Baños de la Encina) o La Torrecilla (La Carolina), que ofrecen diferencias constructivas.

Peñón de Arrutia

Está situado en Jerez del Marquesado, a 12 km de El Cardal. C. Domergue solo menciona otras explotaciones mineras en la provincia de Granada: El Cerro del Conjuro, en el término de Busquitar; el Hoyo de la Campa, en el término de Granada, Lancha de Cenes, con posible *ruina moritium* y el río Galopón en el término de Baza. Algunos topónimos e hidrónimos, como *ferraria* y *argentaria*, probarían la existencia de otras explotaciones mineras. En Carizayar, Granada, han aparecido lingotes de plomo con la marca *L. S. Rex*. El plomo de Gador hallado en una mina en el Barranco del Rey, se supone que es un protocolo comercial.

El Peñón de Arrutia es un asentamiento amurallado. El yacimiento fue explotado en El Algar y en época ibérica. Han aparecido cerámicas iberas y ánforas itálicas republicanas, un *pondus* latino de la libra latina.

El yacimiento consta de muralla, de hábitat y de instalaciones para la decantación del mineral. La muralla de Arrutia es parecida a la de Palazuelos.

En el centro del yacimiento había una cisterna. Se hallaron grandes cantidades de escorias de hierro. El mineral se trabajaba a boca de mina, como en La Loba, La Tejeruela, la Fabriquilla y el Cerro del Plomo. Se trabajó hasta los orígenes del Principado.

Durante estos años se detecta una gran actividad minera, como en Cerro Muriano y en La Loba, en Córdoba; en Los Escoriales, en El Centenillo y en Fuente Espri, en Jaén; en

Cabezo Rajado, en Mazarrón y en Coto Fortuna, en Murcia.

Valderrepisa

El poblado metalúrgico de Valderrepisa se sitúa en el puerto de Valderrepisa, en el término municipal de Fuencaliente, Ciudad Real, en pleno corazón de Sierra Morena. Está formado por varias terrazas superpuestas. Se subdivide en tres sectores.

El septentrional, de varios recintos, lo recorre una calle principal por la que circula una conducción subterránea doble. Tiene dos calles paralelas y una arqueta de plomo con dos tuberías para la distribución del agua.

El segundo sector tiene un gran rellano de escorias de plomo, fragmentos de plomo fundido, material cerámico triturado y tierra calcinada.

En el tercer sector, se agrupan varias estancias, en las que destacaba una pavimentación con losas de pizarra, atravesada por una canalización de piedra. Este conjunto es, posiblemente, un lavadero. Al sur se encuentran los almacenes. En el poblado metalúrgico se observa una planificación previa de nueva planta, con una estudiada preparación y acondicionamiento de la vertiente del terreno. En la construcción se utilizaron piedras ferruginosas, bloques de plomo fundido y escorias de plomo. Las construcciones son de planta cuadrangular o rectangular, utilizando bloques de piedra escuadrados y ladrillos en la parte superior de los muros, todo trabado con barro.

Este poblado presenta semejanzas con los coetáneos de El Cerro del Plomo (Jaén) y de Villasviejas del Tarnuga (Botija, Cáceres).

El poblado minerometalúrgico se encuentra situado a un kilómetro de distancia de otro, La Dehesa, con restos de fundición y de otros restos dispersos de escoriales. Sería un caso

parecido a El Centenillo, a cuyo alrededor surgieron varios poblados con edificios dedicados al almacenamiento, lavado y fundición de plomo. Las casas de los mineros son muy modestas.

El poblado de Valderrepisa se asemeja bastante al de La Loba, particularmente en los almacenes. En Valderrepisa, unas estancias eran domésticas, con hogares, cerámica común y de cocina, y otras eran almacenes, con herramientas de trabajo, ánforas, dolia y pesas de plomo. La cerámica fecha el poblado entre mediados del siglo II a.C. y mediados del siglo I a.C. El poblado pertenecía a alguna de las grandes compañías mineras, la de Cástulo o la de Sisapo. El centro administrativo estaría en La Bienvenida, a 40 km. Su cierre vendría motivado por la guerra civil.

Nombres de los publicanos

La epigrafía de los lingotes estudiados por C. Domergue proporcionó los nombres de los explotadores publicanos de las minas. Interesan solo al contenido de este trabajo los nombres de individuos o de sociedades que se fechan desde finales del siglo II a la primera mitad del siglo I a.C., que son los siguientes:

a) En la epigrafía de Carthago Nova:

- C. Aquinus M. f. (delfín, áncora).
- M. Aquinus C. f.
- Cn. Atellius T. f. Mene(nia tribu).
- Cn. Atellius Cn. 1 (búho).
- L. Aurunculeius L. [...] C[...]ta.
- L. Aurunculeius L. [...] At[...].
- P. Cornelius L. f. Aim(ilia tribu). Pollio, Formian(us).

- Laetilius Ferm (...?) (caduceo).
- Soc. L. Gargilius T. f. et M. Laetilius M. I. (delfín).
- C. Fidius C. f. et S. Lucretius S. f.
- Societ. S.T. Lucretiorum.
- C. Messius L. f. (delfín).
- C. Pontilius M. f. (delfín).
- C. Pontilius M. f., Fab(ia tribu).
- Soc. M. C. Pontilienorum M. f.
- T. Popilius N. f.
- M. Raius Rufus Fer(...) (caduceo).
- Q. Seius P. f. Men(enia tribu), Postumus.
- P. Turullius M. f., Maic(ia tribu) (delfín).
- P. Turullius Labeo (delfín).
- Q. Varius Hiberus.

b) Halladas en las minas de Carthago Nova:

- M. P. Roscius M. E. Maic(ia tribu).

c) En el puerto de Carthago Nova:

- M. Sex. Calpurnius M. f.
- M. Dirius Maichio (delfín).
- P. Nona P. f. Nuc(erinus?).
- C. Nonius Asprenas.
- L. Planius L. f. (áncora).
- C. Vitus C. f. (delfín, caduceo).
- C. Vitus C. f. Men(enia tribu).

d) Hallados en otro lugar, pero parecidos a los anteriores:

- L. Planius L. f. Russinus (áncora).
- L. Planius L. f. Russinus.
- M. Planius L. f. Russinus.

— C. Vitus C. f. (delfín).

e) Relacionados con las minas de Cástulo:

— T. Iuuentius et M. Lu[...] (delfín, gubernaculum).

Finales del siglo I a.C.-primer cuarto del siglo I d.C.

— Q. Aelius Satullus.

— Anteros Eros.

— P. Caecilius Popillus.

— L. Fla (...), C. Pom (...).

— Q. Haterius Gallus (dos palmas).

— T. Iuuentius T. I. Duso.

— T. L. (...) Osa.

— P. Postumus Rufus.

— Tanniber o T. Annus Ber(...).

— M. Valerius Ablon (...) (palma dolium).

La mayoría de las estampillas contienen nombres de individuos. Como hipótesis se puede proponer que algunos nombres designan a los propietarios de las minas, de donde provenía el metal, o al arrendatario de las minas de dominio público, que disponía de los metales que extraía. Esta segunda hipótesis la encuentra C. Domergue más aceptable.

Las estampillas con un único nombre son 46. Las sociedades de varios individuos pueden ser dos individuos o dos hermanos. C. Domergue distingue dos grupos:

a) Estampillas con la mención SOC. o SOCIET.

Asociación de parientes:

— Societ(as) S(purii et) T(iti) Lucreti(orum).

— Societ(as) M(arci et) G(aii) Pontilienorum M(arci) f(iliorum).

Asociación no de parientes:

— Soc(ietas) L(ucii) Gargili(i) T(iti) f(ili) et M(arci) Laetili(i) M(arci) l(iberti).

b) Estampillas sin la mención SOC. o SOCIET.

Asociación de parientes:

— M(arcus et) Sex(tus) Calui(i) M(arci) f(ili)ii).

— M(arcus et) P(ublius) Roscii M(arci) f(ili)ii Maic(ia tribu).

— Laetili(i) Ferm(...?).

— Minuciorum.

— C.P.T.T. Caenicornum.

Asociación no de parientes:

— Anteros (et) Eros.

— G(alus) Fidulus G(all) f(ilius et) S(purius) Lucretius S(purli) f(ilius).

— T(itus) luuentius (et) M. L(ucretius?).

— L. Fla(...), C. Pom(...).

En algún caso se mencionan libertos. También se documentan sociedades de publicanos, que son las menos numerosas:

— Societ(at)is argent(ariarum) fod(inarum) mont(is) llucr (onensis?) galena.

— Societ(as) mont(is) argent(arii) llucr(onensis).

Nombre administrativo en abreviatura:

— Soc(ietas o ii) Vesc(...).

Nombre completo:

— [...] soc(ietas) argent(aria) [...].

Las dos primeras recuerdan las fórmulas empleadas por Cicerón (*Fam.* 13. 9. 2; 13. 9. 3) para designar las grandes compañías de arrendatarios de su tiempo, como la Societas

Vithyniaca, que disfrutaban de cierto grado de unidad, de autonomía y de estabilidad.

Estas dos compañías explotaban las minas pertenecientes del Estado. Las compañías de publicanos estuvieron muy activas en torno a Mazarrón a finales de la República y en tiempos de Augusto.

Las siglas SC se han interpretado como Societas Castulonensis. En el Cerro del Plomo, la sigla SC se fecha en la primera mitad del siglo I a.C.

En Hispania están documentadas cinco sociedades, entre las que SC es la más importante. Controlaban las minas de El Centenillo y la fundición de Fuente Espri, a 30 km de Cástulo, y las minas de Posadas y Santa Eufemia, al norte de la provincia de Córdoba.

El Cerro del Plomo pertenece al siglo I a.C., y la fundición de Fuente Espri a los tiempos de Claudio, lo que indica que la compañía trabajó en la región siglo y medio. La sigla SC se ha interpretado también como Sociedad Cordubense, y aludiría a la capital de la Bética, sede de la sociedad. Casi todos los objetos con las siglas SC han aparecido en Sierra Morena. Las restantes cuatro sociedades estaban activas en el siglo I a.C.

Durante el siglo II a.C. las explotaciones de las minas del Estado romano en Hispania seguían el sistema descrito por Polibio, sistema que se desarrolló en las dos provincias hispanas, Citerior y Ulterior.

Las familias de Séneca y de Lucano explotaban minas en Hispania. La Sociedad Sisaponense, a finales de la República, explotaba minas de hierro al norte de Sierra Morena.

Procedencia de los publicanos

En cuanto a la procedencia de los *negotiatores*, Gaius Fiduius, Galas Messius, Publius Nona, Lucius Planius, llegarían seguramente de Campania, y quizás Marcus Riaus y Gaius Uticus de Italia meridional. Para los Aquinii y para S. Lucretius faltan datos; todos estos nombres indican la hegemonía en la economía hispana de los grandes terratenientes y negociantes de final de la República. Siguiendo a Diodoro, se ha llamado la atención de la gigantesca colonización de elementos itálicos a la que fue sometida Hispania. Esta colonización, producto de la explotación de la Península, es una de las causas fundamentales de la temprana y profunda romanización de grandes zonas de Hispania. En gran parte, el dinero obtenido debió volver a Italia e invertirse en la agricultura e industrias itálicas.

Estos datos confirman, en los siglos II-I a.C., la explotación de las minas hispanas por itálicos del sur de la Península, como indica el texto mencionado de Diodoro. Algunos de estos *negotiatores* alcanzaron las magistraturas locales, como Gaius Aquinus Mela, que fue *duunvir quinquennalis* de Carthago Nova en el año 42 a.C. Los gentilicios de tres personajes reproducidos en los lingotes: Laetilius, P. Turullius Labeo y Q. Varius Hiberus, reaparecen como *duouiri quinquennales* en las monedas. Se ha pensado que Carthago Nova poseía las minas que producían este plomo señalado con los nombres de los *duouiri quinquennales*, pero ello no es probable, aunque alguna mina sí fue propiedad de la ciudad. Las *massae plumbae* que producían las minas de la ciudad, llevan la inscripción *Carthago Nova*. Las de los *duouiri quinquennales* eran de simples particulares. Tampoco es totalmente seguro que sean los mismos personajes que los citados en los lingotes y en las monedas, pero al menos pertenecían a la misma familia. Se conocen cinco familias que explotaban las minas de Carthago Nova, cuyos miembros habían alcanzado altos cargos municipales. Las minas desempeñaron un papel importante en la vida política, social y

económica de la ciudad.

La procedencia de los *negotiatores* coincide con las afirmaciones de Posidonio (DS. V. 38. 9) de que los itálicos explotaban las minas hispánicas a finales del siglo II y comienzos del siguiente.

Administración de las minas

A principio de la conquista, los gobernadores de las provincias dirigían la explotación de las minas y los ingresos eran depositados en el erario de Roma, al finalizar su gobierno. Cuando las sumas ingresadas disminuyeron, hacia el año 179 a.C., la explotación pasó de los censores a compañías de publicanos, lo que motivó una fuerte corriente emigratoria de itálicos. En Carthago Nova han aparecido las más antiguas inscripciones de Hispania con nombres de ciudadanos, posiblemente relacionados con las minas; estos son: L. Baebius, L. Taurius, Servilius, Aefolanus (*CIL*, II, 3408).

Desde finales del siglo II a.C. el Estado romano había transferido al dominio público las posesiones de los bárquidas, y especialmente las salinas y las minas, entregando la explotación de las salinas de Carthago Nova a una *societas*, que pagaba por ello su contribución al Estado, así como las pesquerías. Esta *societas* es del mismo tipo que la *societas* minera de Sisapo o la del Mons Ilucro.

Los publicanos explotarían las minas y las pesquerías. Con el cese de la explotación minera motivada por la guerra civil, se centrarían en las fábricas de salazón.

En los dos primeros siglos las minas fueron estatales y explotadas por publicanos, como se deduce, además de la afirmación explícita de Estrabón, del gran número de esclavos que trabajaban en ellas. Se ha supuesto que, desde los tiempos

del gobierno de Catón, 195 a.C., las explotaciones mineras se encontraban en manos de las *societates publicanorum* en beneficio del Estado. Se basan estas tesis en que, en tiempos de Polibio, las minas se encontraban en posesión de los publicanos, y en que las contribuciones impuestas por Catón a las minas de hierro y plata (Liv. XXIV. 21; Gell. NA II. 22. 18) indican que estaban explotadas por ellos. Se cree que la explotación no era uniforme, pues unas veces eran explotadores los publicanos, otras los particulares.

En época del geógrafo Estrabón, las compañías de *publicani* habían cesado en la explotación. El Estado romano seguía siempre siendo el dueño de la mina, en la segunda mitad del siglo II a.C.; más exactamente, entre el año 140 a.C. y Augusto, se debió efectuar, como en otras partes de Italia, el cambio en la explotación de las minas de Carthago Nova. Los que tenían las explotaciones mineras no eran verdaderos propietarios, sino poseedores más o menos estables, concesionarios perpetuos, sometidos a la legislación vigente. Los nombres estampados sobre los lingotes de mineral se refieren a simples concesionarios, o pueden ser también los de los fundidores, distintos de los poseedores de las minas. En el derecho romano no se conoce la propiedad del yacimiento minero. Los minerales eran frutos pertenecientes al propietario del suelo. Para extraer el mineral en las provincias se necesitaba el permiso del dueño, del pueblo romano o del emperador. Prácticamente era el Estado el que disponía de la casi totalidad de las minas. Hispania y, más concretamente, las minas del sudeste abastecían de plomo a todo el Occidente mediterráneo, como se deduce de que las marcas cartageneras de *C. Ponticiani M. F. Fab* se atestiguan en Volubilis; la *Q. Vari Hiberi*, en Cherchel; la de los *Planii* se documenta en Cianciana, Sicilia, en Rapartransone, Italia, y en Mahdia, Túnez; esta última exportaba hacia los años 90-80 a.C. Los lingotes hallados en el estrecho de Bonifacio, muy

posiblemente, proceden de Hispania. También exportaban las minas hispanas a Mauritania Tingitana, como lo indican los cuarenta lingotes de plomo transportados por un navío antiguo hundido junto al cabo Espartel, al oeste de Tánger, que pertenecen al tipo semicilíndrico.

Los *negotiatores* eran ciudadanos romanos, originarios de Italia, y podían formar una sociedad privada, como la de C. Fiduius y S. Lucretius y la de los Planii. Una sociedad privada era también la Societas/Mont. Argent/Ilucro, Mazarrón, cuyos lingotes aparecen en Coto Fortuna y que exportaba sus productos a Roma (*CIL*, XV, 7915); también sin los nombres de los particulares se datan aproximadamente en las mismas fechas los lingotes de Carthago Nova. No se trata de una *societas publicani*, como la que exportaba el cinabrio de Sisapo en Sierra Morena, sino una sociedad privada que usufructuaba sus minas, ya que las minas de plata en Hispania, según Estrabón, estaban en manos particulares.

Se conserva la legislación de un distrito minero de época de Adriano, pero seguramente se remonta a época flavia. Del hecho de que muchos aspectos de la legislación se encuentren siglos antes en el Egipto de los Ptolomeos, con los que los cartagineses mantenían excelentes relaciones, se ha deducido que la administración romana de las minas debe mucho a los Ptolomeos a través de los cartagineses.

El resultado de toda esta gigantesca explotación fue la temprana y profunda romanización de la Bética y de regiones limítrofes, de la que habla Estrabón (III. 2. 15).

BIBLIOGRAFÍA

- ANDREOTTI, G. C., *Estrabón e Iberia: nuevas perspectivas de estudio*, Málaga, 1999.
- ARÉVALO, A. y BERNAL, D., *Las Cetariae de Baelo Claudia: avance de las investigaciones arqueológicas en el barrio meridional (2000-2004)*, Cádiz, 2007.

BERNARDEZ, M. J. y GUISTADO, J. C., «Las exploraciones mineras de “Lapis Specularis” en Hispania», en A. C. Lavin (coord.), *Artifex: ingeniería romana en España*, Madrid, 2002, págs. 273-298.

BLANCO, A., LUZÓN, J. M. y RUIZ MATA, D., *Excavaciones arqueológicas en El Cerro Salomón (Riotinto, Huelva)*, Sevilla, 1970.

BLANCO, A. y ROTHENBERG, B., *Exploración arqueometalúrgica de Huelva (EAH)*, Barcelona, 1981.

BLÁZQUEZ, J. M., *Religiones primitivas de Hispania*, I: *Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962, págs. 37-38.

— «Roma y la explotación económica de la Península Ibérica», en J. M. Gómez Tabanera (ed.), *Las raíces de España*, Madrid, 1968, págs. 253-281.

— *Imagen y mito: estudio sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977, págs. 32-41.

— *Economía de la Hispania romana*, Bilbao, 1978, págs. 182-202, 253-305, 359-364, 409-419.

— *Historia económica de la Hispania romana*, Madrid, 1978, págs. 21-42.

— *Historia de España*, II.1: *España romana (218 a.C.-411 d.C.)*, Madrid, 1982, págs. 295-319.

— *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, 1989, págs. 11-97.

— *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991, págs. 133-145.

— *España romana*, Madrid, 1996, págs. 39-54. De la administración de las minas en Hispania trata en las págs. 55-80.

— «Las explotaciones mineras y la romanización de Hispania», en J. M.^a Blázquez y J. Alvar, *La romanización en Occidente*, Madrid, 1996, páginas 179-200.

— *El Mediterráneo y España en la Antigüedad: historia, religión y arte*, Madrid, 2003, págs. 150-170.

— *Arte y religión en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 2008, págs. 51-72, 73-85.

BLÁZQUEZ, J. M., DOMERGUE, C. y SILLIÈRES, P., *La Loba (Fuenteobajuna, province de Cordoue, Espagne): la mine et le village minier antique*, Burdeos, 2002.

DOMERGUE, C., *La mine antique d'Aljustrel (Portugal) et les tables de bronze de Vipasca*, París, 1983.

— *Catalogue des mines et des fonderies antiques de la Péninsule Ibérique*, I-II, París, 1987.

— *Les mines de la Péninsule Ibérique dans l'Antiquité romaine*, Roma, 1990.

DOMERGUE, C. y HÉRAIL, G., *Mines d'or romaines d'Espagne: le district de la Valduerna (León). Étude géomorphologique et archéologique*, Toulouse, 1978.

DOMERGUE, C. y MARTIN, Th., *Minas de oro romanas de la provincia de León*, II: *Huernia: excavaciones 1972-1973*, Madrid, 1977.

D'ORS, A., *Epigrafía jurídica de la España romana*, Madrid, 1953, *passim*.

EDMONDSON, J. C., *Two Industries in Roman Lusitania: Mining and Garum Production*, Oxford, 1987.

ESTRABÓN, *Geografía de Iberia*, Barcelona, 1952, págs. 176-177.

FERNÁNDEZ, M. y GARCÍA BUENO, C., «La minería romana de época republicana en Sierra Morena: el poblado de Valderrepisa (Fuencaliente, Ciudad Real)», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 29.1, 1993, págs. 28-50.

FERNÁNDEZ NIETO, J., «Aurifer Tagus», *Zephyrum*, 21-22, 1971-1912, páginas 245-259.

FERNÁNDEZ POSSE, M. D. y SÁNCHEZ PALENCIA, F. J., *La Corona y el Castro de Corporales*, I: *Truchas (León): campañas 1978 a 1987*, Madrid, 1985.

— *La Corona y el Castro de Corporales*, II: *Campañas de 1983 y prospecciones en La Valdería y La Cabrera (León)*, Madrid, 1988.

GARCÍA-BELLIDO, M. P. y CALLEGARÍN, L. (coords.), *Los cartagineses y la monetización del Mediterráneo occidental*, Madrid, 2000.

GARCÍA ROMERO, J., *Minería y metalurgia en la Córdoba romana*, Córdoba, 2002.

GONZÁLEZ ROMAN, C. et al., «El Cardal: un yacimiento minero en la comarca de Guadix», *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de antigüedad clásica*, 12, 2001, págs. 199-220.

GONZÁLEZ ROMAN, C. et al., «El Peñón de Arruta (Jerez del Marquesado, Granada): una explotación minera romana», *Florentia Iliberritana. Revista de estudios de antigüedad clásica*, 8, 1997, págs. 199-220.

GRENIER, A., «La Gaule romaine», en T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome*, III: *Roman Britain*, Paterson (NJ), 1959, págs. 491, n. 98, 516-517, 540, 587-588.

LAGÓSTIPA, L., *La producción de salsas y conservas de pescado en la Hispania romana (ii a.C.-vi d.C.)*,

Barcelona, 2001.

LARSEN, J. A. O., «Roman Greece», en T. Frank, *An Economic Survey of Ancient Rome*, III: *Roman Britain*, Paterson (NJ), 1959, págs. 216, 292-293, 295-297, 311-313, 461-462.

PÉREZ, J. A. y DELGADO, A. (eds.), *Las minas de Riotinto en época julio-claudia*, Huelva, 2007.

SÁENZ RIDRUEJO, C. y VÉLEZ GONZÁLEZ, J., *Contribución al estudio de la minería primitiva del oro en el noroeste de España*, Madrid, 1974.

SÁNCHEZ PALENCIA, F. J., *La explotación del oro de Asturia y Gallaecia en la Antigüedad*, Madrid, 1983, tesis doctoral inédita y fundamental.

— «Explotaciones auríferas en el Conventus Asturum», en José Luis Maya González *et al.*, *Indigenismo y romanización en el Conventus Asturum*, Madrid-Oviedo, 1983, págs. 67-87.

SÁNCHEZ PALENCIA, F. J. *et al.*, *La zona arqueológica de Las Médulas, León*, Valladolid, 1996.

VILLARONGA, L., *Las monedas hispano-cartaginesas*, Barcelona, 1973.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO VIII

LA RELIGIOSIDAD EN EL MUNDO FENICIO DEL SUR DE HISPANIA

La religión en el mundo fenicio debe entenderse a través del estudio de cada una de sus ciudades-Estado. Las fuentes de las que disponemos para este estudio son indirectas, pues hay que recurrir a las grecolatinas, cuyo principal informador es Filón de Biblos. Este recoge los datos del sacerdote Sanchuniathón, conservados en Eusebio¹, que había vivido en Beyrouth, según Porfirio², en tiempos de Moisés, que había reunido las narraciones redactadas por el sacerdote Hierombalos, que se las había dedicado al rey Abibalos, y que había consultado los archivos públicos y religiosos redactados en lengua fenicia. Filón de Biblos trata de los orígenes de la civilización, de la cosmogonía, de la teogonía, de las reparticiones de la tierra entre los diversos dioses, de los orígenes del sacrificio humano y de la serpiente primordial. Las teorías están impregnadas de evemerismo. La cosmogonía fenicia de Moscos y de Eudemo de Rodas, la resume Damascio³. Nomos conserva huellas de un mito de Melqart. En Luciano de Samosata⁴ se lee un eco del mito de Adonis. El mito de Tifón se relaciona con Baal Safón y su montaña sagrada. También dan información sobre la religión fenicia. Se dispone también de las fuentes bíblicas, o, anteriormente, el corpus de las inscripciones de Ugarit. La propia lengua fenicia nos ha dado una cantidad ingente de

inscripciones procedentes del *tofet* de Cartago que, sin embargo, son monotemáticas y escasamente sirven solo para constatar las divinidades Baal Hammón y Tanit. Por su parte, la arqueología nos ha dejado rastro de los lugares sagrados diseminados a lo largo del Mediterráneo y, concretamente, en el sur de Hispania.

Plegarias, fiestas religiosas, sacrificios prácticamente se escapan a nuestro conocimiento con breves pinceladas, como dar las gracias recibidas en las inscripciones del *tofet*, «porque ha escuchado la voz de sus palabras, le bendiga», y en la de Astarté de Sevilla, «ha escuchado la voz de sus palabras», o las fórmulas de maldición ante la violación de una tumba, caso del sarcófago de Eshmunazor II, fechado en el siglo V a.C., «quienquiera que tú seas, cualquier rey o cualquier hombre, no abra mi ataúd, no me descubra y no me mueva de que este sepulcro y no me mueva el ataúd de mi lugar de reposo, a fin de que estos dioses santos, destruyan a aquel rey y aquellos hombres y su semilla para siempre», o nuevamente de las estelas de Cartago, «y todo hombre que robe este don lo matará», o la demanda de auxilio y protección en las láminas de metal de Cartago y Tharros, generalmente con la fórmula «proteja y guarde a [...]», los días y meses sacros, principalmente en la inscripción de Pyrgi, «mes de *zbbh sms*» «mes de *krr*» «el día de la sepultura de la divinidad», o las tarifas sacrificiales de Cartago, halladas en Marsella, o las de Kition.

Evidentemente, los fenicios trajeron a la Península Ibérica⁵ sus creencias y temores, y con ellos su religión, como los griegos hicieron con la suya. Exponente principal de esta en el sur del territorio peninsular es el *Herakleion* gaditano, consagrado a Melqart, dios de Tiro, uno de los dioses más importantes de la religión fenicia, citado por vez primera en la dedicatoria redactada en arameo de Barhadad, hallada en Alepo y fechada hacia el 800 a.C.

EL *HERAKLEION* GADITANO

En el sur de Hispania han aparecido varias imágenes de Melqart en bronce. Varias de ellas se hallaron en Sancti Petri, siglo VII a.C. y pertenecieron al *Herakleion* gaditano, y dos en Huelva, donde muy probablemente existió otro *Herakleion*. También en Mérida y en Sevilla alguna otra se ha encontrado. Se fechan en los siglos VIII-VII a.C.⁶.

El *Herakleion* gaditano⁷ fue uno de los grandes santuarios del Mediterráneo en la Antigüedad, tan importante como el *Herakleion* de Tiro, visitado por Heródoto y por Alejandro Magno, los templos de Jerusalén, el de Paphos, consagrado a Afrodita, representado en las monedas, y el de Eryx, igualmente dedicado a Afrodita. Fue fundado en los primeros momentos de la colonización fenicia en Occidente por los colonos procedentes de Tiro.

El geógrafo griego Estrabón⁸, contemporáneo de Augusto, en su *Geografía*, lo describe brevemente:

Sobre la fundación de Gadeira, he aquí lo que dicen recordar los gaditanos: que cierto oráculo ordenó a los tirios la creación de un establecimiento en las Columnas de Heracles. Los enviados para llevar a cabo tal expedición llegaron hasta el estrecho que hay junto a Kalpe, y creyendo que los dos promontorios que forman el estrecho eran los términos de la tierra habitada y el extremo alcanzado por Heracles en sus empresas, supusieron que estaban allí las Columnas de que hablaba el oráculo, y echaron el ancla en aquel lugar de más acá de las Columnas, donde hoy está la ciudad de los exitanos. Mas como en este punto de la costa ofreciesen un sacrificio a los dioses y las víctimas no fueran propicias, entonces se volvieron. Tiempos después, los enviados, tras de atravesar el estrecho y alejarse de él en unos mil quinientos estadios, llegaron a una isla consagrada a Heracles, sita junto a Onoba, ciudad de Iberia. Creyendo ser estas las Columnas, sacrificaron a los dioses; mas como tampoco fueran propicias las señales, se volvieron de nuevo a su patria. En la tercera expedición fundaron a Gadeira y alzaron el santuario en la parte oriental de la isla, y la ciudad, en el occidental⁹.

Y más adelante:

Según Polibio, hay en el *Herakleion* de Gadeira una fuente de agua potable, para bajar a la cual hay que descender algunos peldaños; su régimen es inverso al del mar, ya que desciende en la marea alta y se llena en la baja. Explica el hecho diciendo que como el aire sube del interior de la tierra a la superficie, cuando esta se ve cubierta por la marea alta se cierran las vías habituales de salida, obligando entonces al aire a volverse hacia adentro, lo que obstruye los conductos de la fuente y da lugar al corte del caudal; descubierta de nuevo la superficie y libres ya las venas de la fuente, el agua brota entonces copiosa. Artemidoro contradice esta explicación y al mismo tiempo da su parecer, recordando también la opinión del escritor Silanos; pero a mí no me parecen dignas de ser aquí recogidas, puesto que tanto este como Silanos son incompetentes en esta materia. Posidonio declara, por su parte, que estas cosas son falsas, y dice que hay dos pozos en el *Herakleion* y un tercero en la ciudad; de los que hay en el *Herakleion*, el más pequeño, como continuamente se le saca el agua, se va agotando al mismo tiempo,

llenándose de nuevo al cesar su extracción; el mayor tiene agua durante el día; pero, como todos los demás pozos, disminuye al extraerla, llenándose de noche porque nadie la saca. Puesto que el reflujo coincide a menudo con el momento en que este pozo se llena, las gentes del país han podido creer en una oposición entre el régimen de dicha fuente y el fenómeno de las mareas¹⁰.

Este texto es muy importante por varias indicaciones que contiene. El oráculo del *Herakleion* de Tiro envió la expedición a Occidente para colonizarlo, al igual que fueron el oráculo de Delfos y otros oráculos griegos los que se consultaban antes de emprender ninguna colonización. Un texto de Heródoto¹¹ es muy significativo de la colonización griega, que era igual que la fenicia, referente a la fundación de Naucratis, en el delta del Nilo.

El *Herakleion* gaditano era un recinto al aire libre, según eran los templos fenicios del Oriente, como el de Biblos, fechado en los siglos XIX-XVIII a.C. Las columnas citadas por el geógrafo son los dos pilares colocados a la entrada de los templos fenicios. Las columnas rectangulares estaban a la entrada del *sancta sanctorum* del gran templo fenicio de Astarté en Pafos. Estas columnas están representadas en monedas de época romana, a cada lado de la puerta principal. Eran exentas. Estas columnas recuerdan las dos de bronce llamadas Joaquín y Boaz del Templo de Salomón¹². En el *Herakleion* de Tiro también estaban colocadas a la entrada. Estaban también delante del *sancta sanctorum* del templo de Arad, y en el modelo en terracota de un santuario de Idalion, Chipre, hoy conservado en el Louvre, con dos columnas exentas a la entrada, coronadas por capiteles de estilo egipcio. Estas columnas son diferentes de las representadas en el relieve asirio que muestra al rey de Sidón, Lubi, huyendo de la ciudad de Tiro. Las dos fuentes servirían para las abluciones rituales, como el Mar de bronce sostenido por doce toros del Templo de Salomón¹³. En el templo de Biblos, de los siglos XIX-XVIII a.C., también había una piscina, como en el consagrado al dios Eshmun en Sidón, fechado en el siglo III a.C., y en el de Baalbeck, etc., al igual que en varios templos semitas de

Hispania, como el de Cástulo, en el de Carmona —santuario al que nos referiremos más adelante— y en el de Ilici.

El poeta épico Silio Itálico, que vivió entre los años 25-101 y que cantó las Guerras Púnicas, ha dejado algunas noticias muy importantes sobre el *Herakleion* gaditano, que se remontan seguramente a Posidonio, el cual visitó Cádiz a comienzos del siglo I a.C. para estudiar el fenómeno de las mareas, desconocidas en el Mediterráneo, así como que las mujeres y los cerdos, por considerarse animales impuros, no podían entrar en el templo, al igual que les estaba prohibido penetrar en el santuario de Jerusalén, la prohibición y la abstención de comer carne de cerdo, que ha llegado hasta hoy en las religiones judías y musulmanas.

Durante el sacrificio los sacerdotes llevaban vestidos de lana. Su cabeza relucía con hilo de Pelusio, es decir, que usaban vendas de tela fina. El traje del sacerdote no estaba ceñido, sino adornado con una tela ancha. Los sacerdotes llevaban los pies descalzos, el cabello cortado y eran célibes. La castidad es totalmente desconocida entre los semitas. En la religión judía solo eran célibes los ascetas que vivían en el desierto, como los esenios¹⁴. Jesús nunca recomendó la castidad a nadie, según Pablo¹⁵. Los apóstoles y los hermanos de Jesús estaban todos casados¹⁶, y Pablo presenta el matrimonio como un derecho. Pablo estaba casado, según testimonio de Clemente de Alejandría y de Orígenes. Entre los judíos todos estaban casados, menos un maestro, en época imperial. El texto de Silio Itálico lo interpreta L. Ruiz en el sentido de que no hacían el amor los sacerdotes dentro del santuario. No había imagen en el santuario. En la puerta se representaban los doce trabajos de Heracles¹⁷.

El *Herakleion* gaditano debía, en la época orientalizante, estar muy vinculado con las explotaciones mineras, al igual que los

santuarios fenicios del Oriente, como el de Timna, con una imagen de Astarté, señora de las turquesas. Una estatua de bronce de un dios hallado en la celda del santuario del dios del lingote en Enkomi, Chipre, es importante. El dios viste un *short* y cubre la cabeza con un yelmo cónico decorado con cuernos. Iba armado, con escudo sostenido en la mano izquierda, y llevaba una espada en la derecha. El dios se apoya en un lingote. Se ha identificado esta figura como el dios protector de las minas de cobre en Chipre. Se fecha este bronce a comienzos del siglo XII a.C. En el mismo santuario del dios con cuernos se halló una estatua de bronce de un dios joven. Cubre la cabeza con yelmo adornado con dos cuernos. El rostro recuerda a prototipos egeos, mientras que la actitud del dios está más próxima a modelos del Próximo Oriente. Empuña una lanza en la mano derecha y adelanta un escudo en la izquierda. Se le ha identificado como Apolo *Kerácatas* de Arcadia o Alasiotes (dios de Ala-shiya). Se sostiene sobre un lingote. Se le ha identificado también como el dios protector de las minas de cobre de Chipre. Se fecha a finales del siglo XIII a.C. Una pequeña estatua de bronce de una dama, en la actualidad en el Ashmolean Museum de Oxford, de origen chipriota, se sostiene sobre una base de lingotes. Se la ha identificado como la diosa que simboliza la fertilidad del cobre. El dios armado y con casco de cuernos tiene un doble significado; no solo se asocia su figura a las minas de cobre, sino que también es el protector de las minas de cobre en una época turbulenta para el Mediterráneo oriental. La vinculación de la metalurgia con la religión se atestigua en Chipre por el descubrimiento en Enkomi de pequeños lingotes votivos fechados en el período chipro-minoico. Como escribe V. Karageorghis, el descubrimiento de dos divinidades en el siglo XII a.C. conectadas con la metalurgia tiene una gran importancia. La producción y la exportación de cobre tuvieron tan gran importancia para la economía de Chipre, que la industria del

cobre se colocó bajo la protección y el control de la religión y de las autoridades religiosas. El mismo fenómeno se documenta en Timna, en Palestina y en Kea, en el Egeo. Piensa V. Karageorghis que la asociación de un dios masculino y otro femenino es igualmente significativa. La asociación de Hefaiostos, dios fundidor, con Afrodita, en la mitología griega no es irrelevante o accidental.

Karageorghis menciona otros casos de asociación de la metalurgia con la religión, evidentes en el santuario de Myrtou-Pigadhes en el templo de Afrodita en Palaepaphos, donde se han recogido lingotes de cobre, y en el santuario de Golgoi. El caso más claro de estas relaciones es el de Kition, donde los templos comunicaban con los talleres para fundir cobre. Los templos 1 y 2 de Kition, con témenos al aire libre, forman una unidad arquitectónica. No se han hallado imágenes de culto, pero es posible que el templo 1 fuera dedicado a una deidad femenina, pues en época fenicia el templo reconstruido se dedicó a Astarté. El templo 5 de Kition pudo haber estado consagrado a un Baal, venerado por los marineros, a juzgar por los exvotos de anclas, dios apropiado para el puerto de Kition, cuya economía dependía fundamentalmente de la exportación del cobre. Por la misma razón, grafitos de naves fueron grabados en los bloques de la fachada sur del templo 1, probablemente en un muro construido sobre el muro fechado a final del Chipriota II. Probablemente era un muro lindero para el jardín sagrado que existía entre los templos 2 y 3.

El *Herakleion* gaditano, al igual que el de Huelva y el de Gibraltar, que se remonta al siglo VIII a.C., funcionaba como *Karum*, es decir, que controlaba las minas de Sierra Morena y la exportación de los minerales por los puertos de Cádiz y de Huelva. Los sacerdotes tendrían el monopolio de esta exportación. El santuario de Gibraltar controlaría el paso del

Estrecho hacia la zona de exportación del mineral. Como en el Egeo, había una vinculación entre religión y exportaciones mineras. Ello explicaría la presencia de unas figurillas en los santuarios de Despeñaperros (Jaén), que se han interpretado por la vestimenta y la tonsura como sacerdotes del *Herakleion* gaditano, que visitarían la zona minera.

Los santuarios de Carmona y el de El Carambolo debían estar vinculados con el *Herakleion* gaditano, al igual que el de Cástulo. Su vinculación debió durar hasta por lo menos el 400 a.C., en que ambos estuvieron funcionando. En época bárquida el *Herakleion* gaditano era importante, como lo prueba que fue visitado por grandes figuras de la guerra, como Aníbal, en 219 a.C.¹⁸, por Q. Fabio Máximo, hermano de Escipión en 145 a.C.¹⁹, y por César en el año 68 a.C.²⁰, siendo cuestor de C. Antistio. Livio afirma que Aníbal marchó, después de revisar todas las tropas, a Cádiz, para cumplir los votos que había hecho a Heracles, y se ligó con nuevas promesas si le era propicio el futuro. César llegó a llorar en el *Herakleion* gaditano, al ver una estatua de Alejandro Magno, pues el monarca macedonio, a su edad, había conquistado el mundo y él no había hecho nada. La noche siguiente tuvo un sueño incestuoso en el que violaba a su madre. Los adivinos, que creemos eran del *Herakleion*, le animaron a concebir grandes esperanzas, interpretando el sueño como dominio sobre la tierra, ya que la madre, que sujeta a su arbitrio, se le apareció, y no era otra que la Tierra madre de todos. Dión Cassio²¹ también recoge la noticia del sueño y de la existencia de la estatua de Alejandro Magno.

Otros personajes importantes visitaron el *Herakleion* gaditano, como el historiador griego Silenos, que acompañó — sin duda— a Aníbal en su visita al *Herakleion*²²; Polibio, quien describió el *Herakleion*²³; Artemidoro²⁴, que se refirió al *Herakleion*, y Posidonio, que estuvo varios días en el santuario²⁵.

Varrón, en el año 49 a.C., trasladó todo el dinero y el tesoro del templo del *Herakleion* a la ciudad de Cádiz²⁶. César²⁷ ordenó que el dinero y las ofrendas sacadas del santuario de Hércules y llevados a una casa particular, fueran restituidos al templo. César, en el año 45 a.C., se llevó los exvotos²⁸. Ya mucho antes, en el año 206 a.C.²⁹, el general cartaginés Magón expolió los templos de Cádiz. Las riquezas del santuario debían ser enormes, lo que daba gran prestigio y poder a los sacerdotes. Mela³⁰, que sabía bien lo que afirmaba, pues era oriundo de cerca de Gades, escribe que sus riquezas son los productos del tiempo. Bogos de Mauritania, en el año 38 a.C., visitó el *Herakleion*, al parecer, con la intención de apoderarse de sus tesoros, según Porfirio³¹.

Se desconocen los ingresos del *Herakleion*, si explotaba minas, bosques, fincas o si tenía esclavos. Muchos ingresos debían ser donativos de los mercaderes que, después de sus viajes, iban al *Herakleion* a dar gracias a Heracles. Cádiz era una ciudad de multimillonarios dedicados al comercio. Era la ciudad, excepción hecha de Roma y de Padua, que contaba con más caballeros³². Del templo de Jerusalén, en el siglo I, se sabe que tenía fabulosos tesoros, pero no procedían ni de la explotación de las minas, de los bosques, de fincas ni de pesquerías. En el siglo IV a.C., Therón, rey de la Hispania Citerior, intentó apoderarse del *Herakleion*, sin duda para robarlo, pero fue rechazado por los gaditanos, según Macrobio³³. César, que había visitado Cádiz³⁴, menciona las riquezas del *Herakleion* gaditano.

La riqueza de *Herakleion* gaditano³⁵ explica los saqueos a los que fue sometido, igual que otros templos semitas. Basta recordar los expolios del templo de Jerusalén. El tesoro de este templo permitió a los reyes judíos frecuentemente pagar los tributos a los monarcas vencedores. Asá (911-870 a.C.) envió

oro y plata a Ben-Jadad, rey de Damasco³⁶. Joás (835-796 a.C.) le envió todos los objetos consagrados y todo el oro del templo y de la casa real³⁷. Amasías (796-781 a.C.), prisionero de Joás, rey de Israel, vio cómo se apoderaba de todo el oro y la plata del templo, así como de los tesoros de la casa real³⁸. Ajab, que sucedió en el año 874 a.C. a Omri (885-874 a.C.), no solo envió el tesoro del templo al monarca asirio Tiglat-Piléser (745-727 a.C.), sino que desplazó el altar de bronce construido por Salomón (970-931 a.C.), rompió los pilonos móviles y descolgó la pila de bronce de encima de los bueyes³⁹. Ezequías (716-687 a.C.) pagó a Senaquerib (704-681 a.C.) el tributo con el tesoro del templo. El tesoro de este templo fue saqueado en varias ocasiones. El faraón Sisaq lo saqueó en tiempos de Roboam (931-914 a.C.)⁴⁰. Nabucodonosor, en el año 597 a.C. lo robó y envió al exilio a un buen número de sus habitantes. Once años después asoló el templo, rompió las columnas, la pila, los zócalos, y se llevó todos los objetos de culto y de bronce a Babilonia⁴¹. El rey seleúcida Antíoco IV Epífanes (175-164 a.C.) en el año 169 penetró en el santuario judío, se apoderó del tesoro, del altar, del candelabro, de la mesa de los panes de la provisión y de los utensilios⁴². Ya Antíoco IV Filopátor (187-175 a.C.) envió a su ministro Heliodoro a saquear el templo⁴³. En el año 63 a.C. Pompeyo penetró en el santuario, pero no tocó el tesoro, «pues lo encontró vacío». Craso robó el tesoro del templo. El historiador judío Flavio Josefo⁴⁴ indica los objetos que se llevó.

Un privilegio que tuvo el *Herakleion* gaditano, que sin duda dio poder y prestigio a los sacerdotes, fue la posibilidad de heredar, privilegio que solo disponían algunos santuarios muy famosos, como los de Diana en Éfeso, de Minerva en Troya, de Némesis en Esmirna, de la *Dea Caelestis* en Cartago, de Marte en Galia, de la madre de los dioses en Sipylos, del *Didimayon*, consagrado a Apolo en Mileto y de Júpiter Capitolino en

Roma⁴⁵. El *Herakleion* estaba considerado, pues, como uno de los mayores santuarios del Imperio Romano en época imperial. El dios protegía los pesos, los intercambios y la calidad de las mercancías. El *Herakleion* funcionaba como un banco. Hacía de tesorería y registraba las transacciones. Salía fiador de los tratados, como sucedió en el siglo VII a.C. entre Baal, rey de Tiro, y Asarhaddón de Asiria.

Hacia el 400, el poeta Rufo Avieno⁴⁶ visitó Cádiz, que estaba en decadencia. El culto todavía se celebraba en el *Herakleion* gaditano. Probablemente la prostitución sagrada se practicaba en el *Herakleion* gaditano.

El culto a Hércules gaditano se extendió por todo el sur de Hispania, como lo prueban las figuras de las acuñaciones de monedas. Se representa solo la cabeza de frente o de perfil, como en acuñaciones de Abdera, Sexi, Carteia, llamada antes —según Timosthenes de Rodas— Heracleia⁴⁷, Asido, Lascuta, Carisa, Callet, Carmo, Detuma, Salacia en Lusitania, lo que prueba la fama del *Herakleion* gaditano.

A. García y Bellido sugería que la imagen de Heracles en el arco de Benevento, comenzado bajo Trajano y terminado bajo Adriano, muy probablemente es el Heracles gaditano, por encontrarse su imagen al lado de un olivo que había en el *Herakleion*⁴⁸ de oro con aceitunas de esmeraldas, regalo de Pigmalión. El olivo es símbolo de la Bética, patria del emperador.

Los emperadores fueron devotos del Hércules gaditano, lo que daba a los sacerdotes del santuario poder y riqueza. Nerón fue devoto del *Herakleion*. Porfirio⁴⁹ cuenta que, estando Apolonio de Tiana en Cádiz, llegó un emisario con la orden de ofrecer sacrificios y cantar himnos en agradecimiento por la victoria olímpica obtenida por el emperador en Arcadia, gracias al favor concedido por Heracles.

Trajano acuñó monedas con una estatua de Heracles gaditano, sin duda. Monedas de Trajano del año 98, acuñadas en Siria, llevan la imagen de Hércules. Un torso de Trajano, hoy en el Museo de las Termas en Roma, representa al emperador con los atributos de Hércules. Desde el año 107 aparece la imagen de Hércules, que debe ser el gaditano, en monedas alejandrinas. Al «Hércules Víctor» gaditano se refiere el voto de los Arvales por la salud, por la vuelta y por la victoria del emperador Trajano, a comienzos de la primera guerra dácica.

Adriano era hijo de una gaditana, Domitia Paulina. Un áureo acuñado en el tercer consulado presenta a Hércules con la leyenda «gaditano». Se cubre con la piel del león. Se apoya en la clava y exhibe las manzanas del Jardín de las Hespérides. Junto a la clava se colocó una proa de navío y en el lado opuesto, un varón barbado recostado. En otras dos acuñaciones con la imagen de Hércules, se añade el epíteto de «gaditano». Estas tres acuñaciones datan del año 119.

En una segunda acuñación, Hércules, de frente, está dentro de una edícula entre dos damas colocadas de frente, una proa de navío y un varón tumbado. La tercera acuñación muestra la misma imagen dentro de la edícula con escalinata y una cabeza barbuda delante. La figura echada es una deidad marina y la cabeza barbuda, la cabeza de Océano, tal como se suele representar en los mosaicos, aludiendo a que los navegantes terminaban su viaje visitando el *Herakleion* gaditano. Las dos damas se han interpretado como las Hespérides, pues en la primera moneda, Hércules sostiene las manzanas. A. García y Bellido propone que estas dos damas representan a las dos ciudades que formaban Cádiz, pero esta interpretación la juzgamos menos probable.

En dos medallones figuran Adriano y Hércules, y en otro, el Jardín de las Hespérides, que se situaba en Occidente⁵⁰. Este

último medallón lo copiaron Antonino Pío y los sucesivos emperadores hasta Cómodo, con el que termina este tipo de acuñaciones. Cómodo se hizo representar como Hércules gaditano. Los emperadores Antoninos estaban muy vinculados a la familia de Adriano, y Cómodo descendía de Trajano por línea femenina.

Póstumo (258-267) acuñó una moneda con la leyenda «Hércules gaditano», en la que el héroe lucha, según algunos numismatas, con Gerión, cuya lucha se situó en Gades⁵¹. Muchos emperadores fueron devotos del Heracles gaditano. Sin duda, debieron hacer grandes favores al *Herakleion* gaditano, lo que daría gran prestigio y poder a sus sacerdotes. Adriano no dejaría de visitar el *Herakleion*, cuando en el año 123 pasó a Mauritania Tingitana, embarcando en Cádiz.

A comienzos del siglo III, en el año 215, el famoso oráculo del *Herakleion* aún emitía oráculos. Caracala mandó asesinar a Caecilius Aemilianus, procónsul de la Bética, por consultar el oráculo gaditano, posiblemente sobre el emperador⁵².

OTROS SANTUARIOS

*Cástulo*⁵³

El santuario de Cástulo consta de tres partes: un *hall* con piso de *pebble mosaic* oscuro, un *bothros* rectangular de cerámicas de mejor calidad que los del poblado, rotas contra el suelo, y el santuario con mosaico de piedras formando un ajedrezado, en el que alternan los colores blanco y negro. Este espacio estaba lleno de escorias de fundición, quizá votivas, unos lingotes pequeños votivos, un altar, una cocina y un ánfora con un gran pico minero en el interior. Se recogió un toro de terracota, como se ha indicado. Había también una cocina para comer la carne de

la víctima. Las paredes son iguales en su construcción que las de los edificios de Toscanos en la costa malagueña. Este santuario es del tipo de los santuarios rurales de Chipre. Estuvo abierto al culto durante los siglos VII y VI a.C. El agua también desempeñaba un papel importante, pues un canal de agua penetraba en el santuario. El santuario es típicamente fenicio y las cerámicas recogidas en él llevan al bajo Guadalquivir. Quizás se trate de una sucursal del *Herakleion* gaditano en plena cuenca minera, en función del control de las minas por los sacerdotes fenicios, que con este control alcanzaban una gran riqueza y poder.

Posiblemente el santuario de Cástulo estaría dedicado a Astarté, pues en las proximidades apareció una figura de Astarté rodeada de caballos que pertenecía a la decoración de un caldero de bronce, un timaterio y una cabecita de la diosa en bronce.

Carambolo

En el yacimiento de El Carambolo (Camas), se ha reconocido la existencia de un santuario. Se creyó descubrir un *bothros*⁵⁴ con cerámicas de mejor calidad que las del poblado, junto a una choza. Sería un santuario parecido al de Cástulo, con paralelos en Oriente, concretamente en Chipre. Excavaciones posteriores, 2005, han descubierto un recinto sagrado. La campaña celebrada en 2004 permitió confirmar la función cultual de algunas edificaciones del complejo monumental descubierto en las campañas de 2002-2003 y 2004⁵⁵. Se hizo una reforma, ampliando el santuario anterior con una crujía paralela a la antigua fachada de la edificación, con pavimentos bien cuidados y enlucidos. La reforma originó una construcción rectangular con dimensiones exteriores de 21 × 9 m, y dimensiones interiores de 19,50 × 7,40 × 7,20 m. Se desconoce aún si la

estancia estaba compartida con un vestíbulo o *prónaos* previo a la zona central del culto, o *naos*, identificado con un altar. En el acceso había un banco corrido decorado en rojo, contrastando con las gradas y con la decoración polícroma documentada en el centro de la estancia. La crujía añadida originó un vestíbulo de 3,80 × 7,20 m. El *naos* tenía gradas a ambos lados. La grada inferior iba decorada con un ajedrezado de color negro y rojo. Al fondo de la estancia había un espacio o *adyton*. En el centro de la estancia, o *naos*, se colocó un altar rehundido en forma de piel de toro, como los altares superpuestos de Cancho Roano⁵⁶. El altar presenta restos de combustión en su parte central, sin huellas de cenizas ni otros restos de sacrificios u ofrendas. En el *adyton*, caracterizado por el cambio de decoración y modulación de gradas y de bancos, de medidas 4,40 × 7,40 m, con gradas al fondo, se recogieron restos de cenizas en el pavimento, e indicios de combustión en el centro.

La estancia A1, identificada desde el comienzo como zona de culto, presenta una cuidada factura de pavimentos y enlucido. Es una construcción de planta rectangular de 9,80 × 6,60 m. Tiene un vestíbulo que comunica con la sala central con altar, interpretada como *naos*. Esta estancia tiene gradas de dos escalones, adosadas a los ejes mayores. El pavimento está realizado con lechadas de color rojizo. En la esquina suroeste apareció una acumulación de escamas de pescado, restos de un banquete sagrado. En la zona central, una cimentación de planta rectangular se interpreta como altar. Se trata de una construcción de tamaño monumental, con dos estancias con altares y habitaciones de servicio, destinadas a la preparación de alimentos. A izquierda y derecha de este ámbito central, se encuentran unas pequeñas estancias con nichos pintados en rojo, limpios, y algunos con hogares centrales. Todo el conjunto se articula alrededor de un gran patio central. Se fecha este conjunto, de momento, en torno al siglo VII a.C. Se trata de un

santuario fenicio, como lo indica la pintura roja. Se detectan dos fases constructivas previas. El conjunto monumental resulta de la ampliación de un santuario anterior. Estaría dedicado a dos deidades, como Baal y Astarté, diosa esta última que recibió culto, como lo prueba la estatuilla de El Carambolo.

El ajuar sagrado de El Carambolo está compuesto por un colgante que sigue modelos chipriotas del 550 a.C., por placas rectangulares que debían formar una corona del tipo de la corona de oro de estilo sirio, datada en la segunda mitad del siglo VIII a.C., decorada con imágenes de Astarté desnuda, conservada en la Walters Art Gallery de Baltimore, y por brazaletes del tipo de los de Estremoz, que debían ser parte de un vestido sacerdotal, puesto en las ceremonias de culto.

Carmona

Un santuario fenicio se excavó en la Casa Palacio del Marqués de Saltillo, en Carmona⁵⁷. Se hallaron en el interior *pithoi* decorados con grifos y con hojas de loto lañados, lo que podía indicar que eran vasos sagrados; copas que, generalmente, se encuentran en recintos sagrados, platos de barniz rojo, copas de cerámica gris, otros materiales cerámicos, cucharillas de marfil y un pozo para sacar agua para las abluciones rituales. El interior del santuario estaba recorrido por bancos adosados. En Carmona debió afincarse una comunidad de procedencia oriental, y este lugar sería el edificio de culto de esta comunidad. El edificio estaría abierto al culto desde mediados del siglo VII a.C. hasta finales del siglo V a.C.

Otros

En Cástulo y en otros lugares de Turdetania apareció un

campo de betilos⁵⁸, tan frecuentemente representado en estelas púnicas, pero desconocidos en el sur de Hispania. El nombre de «betilo» alude a la casa de Dios⁵⁹, es decir, a un lugar sagrado.

Un edificio con funciones religiosas que se ha comparado con el de Carmona, se conoce en Montemolín⁶⁰, sobre el Corbones, aguas arriba de Carmona, término de Marchena. Se ha comparado principalmente con el llamado edificio D, que contenía también vasos decorados con motivos orientalizantes. El edificio es de planta rectangular, con dos puertas en torno a un patio central, que ocupa una superficie de 145 m², al que se llegaba por una habitación estrecha, en la que se encontró un *pitthos* decorado con una procesión de grifos. En el exterior había una pequeña fosa que, posiblemente, era un *bothros* que contenía huesos, cenizas, restos de vasos figurados y un broche de cinturón, y en él se sacrificaron animales, cerdos, ovicápridos y bóvidos por gentes llegadas del Oriente.

Orientales serían la arquitectura, la planta y las técnicas de construcción, como en el edificio del marqués de Saltillo, con paredes encaladas de color rojo, color que indica que se trataba de un edificio fenicio. Los excavadores sugieren que es un edificio dedicado al culto por una comunidad de orientales. Este santuario tiene dos fases. La más antigua va del siglo VIII a.C. al VII a.C., y la segunda se data desde mediados del siglo VII a.C. a los comienzos del VI a.C. En este santuario se documenta un culto betílico que se detecta también en el Cerro de San Cristóbal, Puerto de Santa María, Cádiz, donde se asocia a una estructura de explotación vitícola, o los hallados por nosotros en Cástulo. Los betilos eran circulares, colocados sobre una base. Aparecieron varios juntos.

En la segunda mitad del siglo VIII a.C., en el Cerro de San Juan, Coria del Río, la Caura tartésica, se ha descubierto un santuario con un altar en forma de piel de toro extendida, un

pavimento y paredes rojizas, de claro sentido fenicio.

La presencia de estos santuarios fenicios en el sur se explica fácilmente si se admite una colonización fenicia de gentes procedentes de Siria y de Fenicia que huían de la presión asiria en estas regiones⁶¹. Baste recordar: la campaña de Salmanasar III (858-824 a.C.) en Fenicia, con la conquista de Tiro, con los cautivos de Hazazu, con el asalto a la ciudad de Dabigu y con el empalamiento de los habitantes de una ciudad siria; el asalto a Hamat y a las mujeres cautivas de la ciudad, todo ello representado en los relieves de las puertas de Balawat; el asalto de Laquis por el mismo monarca asirio. Siria siempre fue tierra que pagó tributos y fue atacada por los faraones egipcios, por lo que nada tiene de extraño que fuera tierra de emigrantes, como lo prueban las pinturas y relieves de sirios prisioneros o suplicantes del templo de Sahu-Re en Abusir, en torno al 2500 a.C.; de la tumba de Puy-em-Re, siglo xv a.C. y de la plataforma de Amen-hotep III (1413-1377 a.C.), en Tebas; de las tumbas de Hor-em-heb de Menfis (1349-1319 a.C.); de Seti I en Tebas (1318-1301 a.C.); de la tumba 63 de Tebas, de tiempos de Thutmosis IV (1421-1413 a.C.); de Men-kheper-Re-seneb, en Tebas, del siglo xvi a.C.; de Hor-em-heb, en Menfis, de la mitad del siglo xiv a.C.; de Huy, de época de Tutankamón (1361-1352 a.C.), de Ramsés III (1195-1164 a.C.), en Tebas, y de Ramsés IV (1301-1234 a.C.), en Beitel-Wali⁶², etc.

Los asirios liquidaron el reino de Israel en el año 721 a.C. Jerusalén, capital del reino de Judá, fue asediada por el monarca babilonio Nabucodonosor, en el año 598 a.C. La ciudad fue tomada. El rey, su familia, su séquito y los altos dignatarios fueron deportados a Babilonia. Los babilonios tomaron como botín los tesoros del templo y del palacio y todos los objetos de valor de la ciudad.

En el litoral de Cádiz se halla el santuario de Monte

Algaida⁶³, de fecha posterior a los orígenes de la colonización fenicia, con un culto al lucero del atardecer, al Fosforos, según Estrabón⁶⁴, en el que se detecta el culto a la Venus Marina, es decir, Tanit o Astarté, y una evidente referencia a la navegación. En este santuario han aparecido muchas fíbulas, lo que prueba que se ofrecían vestidos. El santuario se encontraba en la desembocadura del Guadalquivir, y estaba bordeado de chozas rectangulares que servirían, como los tesoros de los griegos en Delfos, para almacenar las ofrendas. No había un templo. El santuario estaba dedicado a la *Lux dubia*. Esta diosa contó con otros santuarios en la costa hispana, como los de Sagunto, el del Cabo de Gata, de Baria (Villaricos) y del norte de Galicia.

En Torreparedones (Córdoba)⁶⁵, se construyó otro santuario que ha proporcionado toscos exvotos de figuras humanas de piedra. Existió un primer santuario datado en época republicana. El templo posterior carece de *podium*, de *prónaos*, de columnas en las fachadas o en los laterales, de antefixas de terracota, por lo que el influjo de los templos itálicos está ausente. Los aspectos del santuario se adaptaron a las líneas generales de los templos fenicios y púnicos. El santuario era de planta rectangular con una columna al fondo y otra central, delante. Estaba dedicado, posiblemente, a la *Dea Caelestis*, la Tanit cartaginesa, equivalente a la Astarté fenicia, cuyo nombre se escribió sobre una cabeza femenina que era una imagen de la diosa. Toda Turdetania fue habitada por púnicos, como indican Estrabón⁶⁶ y Plinio⁶⁷ siguiendo el testimonio de Agripa, quien visitó Hispania después de la terminación de las guerras cántabras, el año 19 a.C. Un sillar hallado en Torreparedones es importante por la escena religiosa que se representa delante de un templo, siglos II-I a.C. Una dama vierte el contenido de un vaso, con forma de tulipa, en la pátera que sostiene su compañera. El contenido de la libación se desconoce, podría ser agua, vino o hidromiel. La fachada del templo es parecida a la

representada en una placa de terracota, fechable en el siglo v a.C., procedente de Cartago. Quizá se represente la fachada del templo de Torreparedones. Dada la intensa colonización púnica a la que fue sometida Turdetania, estos templos de tipo fenicio son perfectamente aceptables.

RELIGIOSIDAD FENICIA

Los dioses fenicios venerados en el sur de la Península Ibérica eran Melqart⁶⁸ (Cádiz, Gibraltar, Huelva y Málaga); Eshmun⁶⁹; Astarté⁷⁰ (Cástulo, Galera, Cádiz, El Carambolo y Málaga); *Dea Caelestis* (Torreparedones); Adonis, el amante de Afrodita⁷¹ (Híspalis, Actas de Rufina, comienzos del gobierno de Diocleciano, con un ritual muy antiguo, y moneda de Cástulo); Baal metalúrgico, con los atributos de Vulcano (moneda de Málaga con Astarté y Baal); Venus Marina (Tanit o Astarté), en la costa de Cádiz. La triada venerada en Cádiz era: Melqart, Moloch⁷² y Astarté, tan diversa de los dioses que presidían la ciudad de Cartago, responde a un momento más arcaico del panteón fenicio. Un anillo de oro macizo hallado en Cádiz lleva una inscripción en lengua fenicia, que dice: «A Moloch y a Astarté de Gadir». Con Moloch se vinculaban los sacrificios humanos, que parece, se practicaron en Cádiz.

Plinio⁷³ conserva los diferentes nombres de la diosa fenicia de Cádiz. Éforo (su obra se fecha en torno a los años 350-330 a.C.) y Filístides, la llamaron *Eritea*; Timeo (segunda mitad del siglo III a.C.) y Sileno (historiador de Aníbal), *Afrodisias*, y los naturales, Isla Iuno. Se trata de la misma diosa, invocada bajo diferentes nombres: Afrodita, Astarté o Tanit. Afrodita era la diosa Urania, hija del cielo. Se la calificó de *Cypria* y de *Paphisa*, por aparecer en Pafos, Chipre, donde tenía un celeberrimo santuario. A la más pequeña de las islas gaditanas, los geógrafos

antiguos la llamaron *Erytheia* y *Aphrodisias*. Avieno (315-317), en la Tarda Antigüedad, puntualiza que esta pequeña isla del archipiélago gaditano estaba consagrada a Venus Marina, y que en ella había un santuario dedicado a Venus con un antro oracular. La Venus Marina coincidía con la Afrodita *Anadyomene* de los griegos.

Asimismo, los fenicios introdujeron en Occidente algunos animales fantásticos que gozaban de gran aceptación en Oriente, como los grifos y las esfinges, de carácter apotropaico o, mejor, atributos de diosas. Los primeros han aparecido en Huelva (anillo), fechado en torno al 550 a.C. Grandes *pithoi* de Carmona y de Lora del Río iban decorados con grifos. Se trata, muy probablemente, de vasos sagrados. La esfinge decora un sello hallado en Andújar. La sirena acompaña frecuentemente a Astarté, en Galera y en marfiles de Nimrud⁷⁴, procedentes del fuerte de Salmanasar III.

En relación con los rituales religiosos, en los santuarios de Cástulo, El Carambolo y Montemolín se ofrecían vasos de calidad superior a la de los usados en el poblado, cuyo contenido se desconoce, que estrellaban contra el suelo. En Cástulo, en Montemolín y en el *Herakleion* se sacrificaban animales, y en estos santuarios, probablemente, hubo comidas sagradas en el recinto sagrado. También se ofrecían libaciones (Torreparedones) y habría purificaciones con agua (Cástulo, Carmona, *Herakleion*). Igualmente, el incienso desempeñaba un papel importante en el ritual (Cádiz, Cástulo), Despeñaperros, Toscanos, Cerro del Peñón, Las Fraguas, Extremadura, La Quíjola, Cerro Albero, La Joya, Villagarcía de la Torre, Torrubia, Lagartera, etc.)⁷⁵, como lo prueban las frecuentes escenas delante de los dioses representadas en las gemas. Los candelabros de Lebrija son, muy probablemente, objetos sacros. En el culto judío, que era un calco del fenicio, el incienso desempeñaba un papel importante⁷⁶. Se usaba igualmente en la

vida profana⁷⁷. Las joyas de El Carambolo probablemente forman parte de un vestido sacerdotal.

La prostitución sagrada se documenta en Cádiz y en Cástulo. A las prostitutas sagradas, hieródulas, se les denominaba muchachas núbiles o servidoras de Astarté⁷⁸. La prostitución sagrada podía ser masculina o femenina. Contra ella arremetieron los profetas de Israel. También se les llamaba servidores del templo de Astarté. Heródoto⁷⁹, a mitad del siglo v a.C., describe la prostitución sagrada en el templo babilonio de Mylitta. Se practicaba igualmente en Chipre⁸⁰. En los templos de Astarté de Pafos, de Amathunte y de Kition, de Afrodita de Biblos⁸¹. Eusebio de Cesarea⁸² afirma que las hieródulas actuaban en el santuario de Afrodita en Afqa y en Baalbeck hasta el siglo IV. En el Mediterráneo Central está atestiguada la prostitución sagrada en el templo de Astarté de Eryx, en Sicilia y en Cerdeña⁸³. También se practicó en Cartago, en Sicca Veneria⁸⁴ y en Bulla Regia. Las mujeres asomadas a la ventana, chipriotas⁸⁵, y la Venus *prospiciens* de Salamina⁸⁶ son, probablemente, hieródulas. Los indecentes bailes gaditanos que hacían masturbarse al casto Hipólito⁸⁷ eran rituales sagrados desacralizados y convertidos en juego. Estos bailes están representados en la Roma imperial. También se documentan hiérodulas en Tarquinia en el siglo v a.C.

Se conoce, muy probablemente, el ritual seguido en la fiesta de la Venus Marina⁸⁸, por la descripción de Apuleyo en su *Asno de oro*⁸⁹, que se celebraba en el mar, y que se repetía en la isla gaditana. En la Punta del Nao, próxima a Cádiz, descubrieron los submarinistas pequeñas ánforas, un quemador de perfume, lámparas de cazoletas abiertas y otras piezas. Las ánforas pertenecen a depósitos sucesivos en el mismo lugar durante más de doscientos años. Son piezas votivas semejantes a las recogidas en algunos santuarios de Ibiza y de la costa mediterránea. Se

fechan en los siglos v y iv a.C.; las lámparas abiertas son más numerosas que las ánforas. Estas lámparas se llenaban de aceite que se consumía. En Cartago se las representa en relieves o en grabados, delante de altares o en la proa de embarcaciones, lo que indica su uso religioso. Otros exvotos recogidos en Punta del Nao, son unas cabezas de perro, de un personaje masculino, de un negro y de una dama, que debieron ser ofrendas, pues aparecieron junto con las ánforas. A Afrodita se la calificaba de *Euphoia*, la de la buena navegación. Su fiesta se llamaba el *navigium Veneris*, fiesta bien descrita en el *Asno de oro*. En ella se arrojaban pequeñas ánforas, en una procesión marina con luces e imágenes. Los objetos votivos de Punta del Nao, se utilizarían en una procesión similar a la descrita por Apuleyo, que expresamente puntualiza que muchos llevaban lámparas, antorchas, cirios y toda clase de luces artificiales e imágenes de los dioses. Precisamente en la Punta del Nao, se recogió un busto femenino fabricado en terracota, con el cabello caído hasta el pecho, que se ha comparado con la diosa que, en sueños, se apareció a Lucio, el protagonista del *Asno de oro* de Apuleyo, identificada con Venus y con la Venus Pafia. Se ha sugerido que en la Punta del Nao se celebraban unas fiestas de la Proclamación de la Navegación, como en Cartago. Las pequeñas ánforas de Punta del Nao servían para contener las primicias de la navegación. La imagen de la diosa de Punta del Nao sería la mencionada en el *navigium Veneris* descrito por Apuleyo. En Punta del Nao se hallaron dos ruedas decoradas con flores de lirio, que debieron pertenecer a un carro votivo para trasladar imágenes, o la propia barca de Isis, citada también en Apuleyo. El pueblo participaría en número elevado en la fiesta.

Igualmente, los fenicios introdujeron los rituales funerarios que ellos hacían en Oriente⁹⁰. Introdujeron la cremación de cadáveres (Sexi). La necrópolis de Frigilana es muy parecida a la de Kaldé, en Fenicia. El ritual seguido en las tumbas de Huelva,

del siglo VI a.C., es el mismo que el de la tumba 79 de Salamina de Chipre, como ya indicó hace años V. Karageorghis, que es el descrito por Homero, con carros y caballos depositados en las tumbas, platos apilados con restos del banquete fúnebre, que consistía en comida de pescados y moluscos, con jarros de libaciones y alabastrones, que debían contener perfumes, y posibles sacrificios humanos.

Sacrificios humanos se documentan en tumbas de Cástulo, del siglo IV a.C., de Huelva y de Carmona. En la necrópolis de Cádiz se depositaron cánidos sacrificados en pozos y fosas⁹¹, junto a restos de banquetes funerarios, a objetos de claro sentido funerario, como los huevos de avestruz, que también aparecen en Huelva y en gran número, más de setecientos, en Baria (Villaricos).

No se han documentado hasta el momento presente, *tophet*, el sacrificio de niños, tan extendido por el resto del mundo fenicio y judío⁹². En Jerusalén se sacrificaban los niños en el valle de Ben-Hinnón⁹³. Diodoro Sículo⁹⁴ menciona la fosa llena de llamas. Los *tophets* más famosos se encuentran en Cartago y en Hadrumetun, África; en Motya, Sicilia; en Nora, en Bithia, en Sulcis, en Monte Sirai y en Tharros, en Cerdeña. En Ibiza tampoco se han descubierto, sin que se pueda explicar esta ausencia. Tampoco se han documentado navajas de afeitar, y algunas, muy pocas, máscaras y estelas, tan numerosas en Cartago⁹⁵.

Para finalizar, cabe hacer algunos y breves comentarios sobre la arquitectura funeraria. Hay que decir tan solo que el monumento más importante es el de Trayamar, con las ánforas depositadas, que sigue modelos orientales. Se fecha en el siglo VIII a.C.⁹⁶. En Baria, al parecer, había otro edificio similar. De los mitos habría mucho que hablar, lo que supera el límite de estas páginas. Así, por poner un ejemplo significativo, un mito que

trajeron los fenicios fue el rapto de Europa, representado en una moneda de Cástulo, ciudad muy adepta a los cartagineses⁹⁷, mito fenicio mencionado en la *Teogonía* de Hesíodo⁹⁸, en torno al 700 a.C. En un marfil de Medellín, se representa a Hércules matando al toro celeste, mito bien documentado, por otro lado, en el arte griego⁹⁹.

Los fenicios trajeron, pues, al Occidente, su panteón, sus templos, sus rituales y sus mitos. Quedan huellas claras de su religiosidad en los primeros siglos, que son los que se estudian en este trabajo¹⁰⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- ALMAGRO-GORBEA, M., «Melqart-Herakles matando al Toro Celeste en una placa ebúrne de Medellín», *AEspA*, 75, 2000.
- ALMAGRO-GORBEA, M. y MAIER, J., «El toro y su simbolismo en la antigua Iberia», en V. Blanco (ed.), *Tauromaquia*, Salamanca, 2005.
- ARANEGUI, C. (coord.), *Argantonio, rey de Tartessos*, Valencia, 2000.
- AUBET, M.^a E. (coord.), *Tartessos: arqueología protohistórica del bajo Guadalquivir*, Sabadell, 1989.
- BANDERA, M.^a L., CHAVES, F. y FERRER, E., «Ganado, sacrificio y manipulación de carnes: una propuesta aplicada al período orientalizante», en R. de Balbín y P. Bueno (eds.), *III Congreso de Arqueología Peninsular*, vol. II, Oporto, 2000.
- BANDERA, M.^a L., FERRER, E., GARCÍA, F. J. y CAMACHO, M., «Nuevas evidencias de cultos betílicos en Turdetania», *HA*, 20, 2004.
- BELÉN, M.^a, ANGLADA, R., ESCACENA, J. L., JIMÉNEZ, A., LINEROS, R. y RODRÍGUEZ, I., *Arqueología en Carmona (Sevilla): excavaciones en la Casa Palacio del Marqués de Saltillo*, Sevilla, 1997.
- BELÉN, M.^a y ESCACENA, J. L., «La imagen de la divinidad en el mundo tartésico», en E. Ferrer (ed.), *Ex Oriente Lux: las religiones orientales antiguas en la Península Ibérica*, Sevilla, 2002.
- BERCHEM, D. van, «Sanctuaires d'Hercules-Melqart», *Syria*, 44, 1967.
- BLÁZQUEZ, J. M., *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca, 1975.
- *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977.
- *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.
- *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid, 1992.
- *Mitos, dioses y héroes en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 1999.
- *Dioses, mitos y rituales de los semitas en la Antigüedad*, Madrid, 2001.
- *El Mediterráneo y España en la Antigüedad*, Madrid, 2003.
- *El Mediterráneo: historia, arqueología, religión, arte*, Madrid, 2006.
- «Mosaicos de Mauritania Tingitana y de Hispania. Termas», *L'Africa Romana*, 16, 2006.
- «Imágenes de Astarté en el período orientalizante en la Península Ibérica», en *VI Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, Lisboa, 2007.
- BLÁZQUEZ, J. M., CONTRERAS, R. y URRUELA, J. J., *Cástulo III*, Madrid, 1984.
- BLÁZQUEZ, J. M., GARCÍA GELABERT, M.^a P. y LÓPEZ PARDO, F., *Cástulo V*, Madrid, 1988.

- BLECH, M., KOCH, M. y KUNST, M., *Denkmäler der Frühzeit*, Maguncia, 2001.
- BONNET, C., *Melqart: cultes et mythes de l'Héracles tyrien en Méditerranée*, Lovaina, 1985.
- CELESTINO, S. y JIMÉNEZ, J. (eds.), *El periodo orientalizante*, 2 vols., Madrid, 2005.
- CHAVES, F., BANDERA, M.^a L., FERRER, E. y BERMÚDEZ, E., «El complejo sacrificial de Montemolín», en *Actas del V Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos (Cádiz, 1996)*, Cádiz, 2000.
- CHAVES, F., BANDERA, M.^a L., ORIA, M., FERRER, E. y GARCÍA VARGAS, *Montemolín: una página de la historia de Marchena*, Marchena, 2003.
- CORZO, R., *Venus Marina gaditana*, Sevilla, 1999.
- «El santuario de La Algaida (Sanlúcar de Barrameda, Cádiz) y la formación de sus talleres artesanales», en B. Costa (coord.), *Santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas: XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1999)*, Ibiza, 2000.
- «Imágenes de las bailarinas tartésicas», *Boletín de Bellas Artes*, XXXI, 2003.
- «Sobre las primeras imágenes y la personalidad originaria de *Hércules gaditanus*», *SPAL*, 14, 2005.
- COSTA, B. (coord.), *Rutas, navíos y puertos fenicio-púnicos: XI Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1996)*, Ibiza, 1998.
- *La colonización fenicia en Occidente: estado de la investigación en los inicios del siglo xxi: XVI Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 2001)*, Ibiza, 2002.
- FERNÁNDEZ CASTRO, M.^a C. y CUNLIFFE, B. W., *El yacimiento y el santuario de Torreparedones: un lugar arqueológico entre la campiña de Córdoba*, Oxford, 2002.
- FERNÁNDEZ FLORES, A. y RODRÍGUEZ AZOGUE, A., «Nuevas excavaciones en El Carambolo Alto, Camas (Sevilla): avance de los resultados de la intervención», en S. Celestino y J. Jiménez (eds.), *El periodo orientalizante*, Madrid, 2005.
- FERRER, E. y BANDERA, M.^a L., «El orto de Tartessos: la colonización agraria durante el período orientalizante», en S. Celestino y J. Jiménez (eds.), *El periodo orientalizante*, Madrid, 2005.
- GARCÍA y BELLIDO, A., «Hércules Gaditanus», *AEspA*, 36, 1963.
- JIMÉNEZ, J., *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2002.
- LÓPEZ CASTRO, J. L., «Los héroes civilizadores: Melqart y Hércules en el Extremo Occidente», en J. Alvar y J. M. Blázquez (eds.), *Héroes y antihéroes en la Antigüedad*, Madrid, 1998.
- MAIER, J., «El lingote chipriota o de piel de toro: símbolo divino de la antigua Iberia», en A. García Baquero y P. Romero (eds.), *Fiestas de toros y sociedad*, Sevilla, 2003.
- «Imagen del toro en Tartessos», *Revista de la Fundación de Estudios Taurinos*, 18, 2004.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C., «Les contacts entre Phéniciens et Grecs dans le territoire de Gadir et leur formulation religieuse: histoire et mythe», en S. Ribichini, M. Rocchi y P. Xella (eds.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma, 2001.
- «Dioses y leones en el período orientalizante en la Península Ibérica», *SPAL*, 11, 2002.
- MARÍN CEBALLOS, M.^a C. y JIMÉNEZ FLORES, A., «Los santuarios fenicio-púnicos como centros de sabiduría: el templo de Melkart de Gadir», *Huelva Arqueológica*, 20, 2001.
- MARTÍN RUIZ, J. A., *Los fenicios en Andalucía*, Sevilla, 1995.
- NEIRA, M.^a L., «¿Influencias “orientales” en la musivaria romana de Mauritania Tingitana? A propósito del mosaico denominado del *navigium de Veneris* de Volubilis», *L'Africa Romana*, 16, 2006.
- NIVEAU, A. M. y FERRER, E., «Sacrificios de cánidos en las necrópolis púnicas de Cádiz», *Huelva Arqueológica*, 20, 2004.
- «Anotaciones a los cultos funerarios de Gadir: los pozos rituales», en *V Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici*, Maiszla-Palermo, 2005.
- OLMO LETE, G. del y AUBET, M.^a E. (coords.), *Los fenicios en la Península Ibérica*, Sabadell, 1986.
- OLMOS, R., «*Puella Gaditanae* o Heteras de Astarté», *AEspA*, 64, 1991.
- PRITCHARD, J. M., *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969.
- RUIZ CABRERO, L. A., «El estuche con banda mágica de Moraleda de Zafayona (Granada): una nueva inscripción fenicia», *Byrsa. Rivista di Studi Punici*, 1, 2003.
- *El sacrificio molk entre los fenicio-púnicos: cuestiones demográficas y ecológicas*, Madrid, 2007.

TORRES, M., *Sociedad y mundo funerario en Tartessos*, Madrid, 1999.

— *Tartessos*, Madrid, 2002.

TSIRKIN, J. B., «The Labours, Death and Resurrection of Melqart as Depicted on the Gates of Gades Heracleion», *Rivista di Studi Fenici (RSF)*, 9, 1981.

[1](#) *PE* 19.24.

[2](#) Eus., *PE* 19.21.

[3](#) *De princ.* 125.

[4](#) *Syr.* 6-8.

[5](#) J. M. Blázquez (1975); G. del Olmo Lete y M.^a E. Aubet (1986); M.^a E. Aubet (1989); J. A. Martín Ruiz (1995); B. Costa (1998); S. Celestino y A. Jiménez (2005).

[6](#) R. Corzo (2005), págs. 91-122.

[7](#) J. M. Blázquez (1977), págs. 12-28; A. García y Bellido (1963), págs. 70-153; D. van Berchem (1967), págs. 73-109, 307-388; C. Bonnet (1988), págs. 213-225; M.^a C. Marín Ceballos y F. Jiménez (2001), págs. 217-239.

[8](#) III 5.5-6.

[9](#) III 5.5.

[10](#) III 5.7.

[11](#) II 178-179.

[12](#) *1Re.* 7.15-22.

[13](#) *1Re.* 7.23-26.

[14](#) Ios., *BI* 2.120; Plin., *NH* 5.17.

[15](#) *1Cor.* 7.25.

[16](#) *1Cor.* 9.6.

[17](#) J. B. Tsirkin (1981), págs. 21-27; J. M. Blázquez (1992), págs. 323-348; M.^a C. Marín Ceballos (2001), 315-331. Sobre mitos griegos relacionados con Heracles: J. L. López Castro (1998), págs. 55-68.

[18](#) Liv., XXI 22.9.

[19](#) App., *Iber.* 65.

[20](#) Suet., *Caes.*

[21](#) XXXVII. 52.

[22](#) Plin., *NH* 4.120; Str., III 5.7.

[23](#) Pol., III 59.7; Plin., *NH* 4.19 y 5.9; Str., III 5.7.

[24](#) Str., III 5.7.

[25](#) Str., III 2.5; III 5.9; XVII 3.4.

[26](#) Caes., *BC* 18.

[27](#) *BC* 11.21.

[28](#) Dio. Cass., XLIII 39.4.

[29](#) Liv., XXVIII 36.

[30](#) III 46.

[31](#) *De abst.* 1.25.

[32](#) Str., III 5.3.

[33](#) *Sat.* I 20.12.

[34](#) *BC* 2.21.

[35](#) J. M. Blázquez (2006), págs. 115-125.

[36](#) *1Re.* 15.18-19; *2Cro.* 16.2-3.

[37](#) *2Re.* 12.19.

[38](#) *2Re.* 14.14; *2Cro.* 25.24.

[39](#) *2Re.* 16.8, 14-18; *2Cro.* 28.21.

- [40](#) 1Re. 14.25-26; 2Cro. 12.9.
- [41](#) 2Re. 25.9, 13-16; 2Cro. 36.18-19; Jer. 52.13, 17-20.
- [42](#) 1Mac. 1.20-23.
- [43](#) 2Mac. 3.7-34.
- [44](#) Ant. XIV.7.
- [45](#) Ulp., 22.6.
- [46](#) Om. 270-271.
- [47](#) Str., III. 1.7.
- [48](#) Str., III 5; Sil., It., III 26.
- [49](#) V. Apoll. 8.
- [50](#) Str., III 2.13; Plin., NH 5.3; 6.201; 19.63.
- [51](#) Str., III 2.11-13; 5.4; Plin., NH 4.120.
- [52](#) Dio. Cass., LXXVII 20.4.
- [53](#) J. M. Blázquez (1983), págs. 76-89.
- [54](#) *Ibidem*, 38; M.^a L. Bandera, E. Ferrer, F. J. García y M. Camacho (2004), páginas 243-255.
- [55](#) A. Fernández Flores y A. Rodríguez Azogue (2005), págs. 862-863.
- [56](#) J. Maier (2003), págs. 85-106; *idem* (2004), págs. 51-80; M. Almagro-Gorbea y J. Maier (2005), págs. 14-50.
- [57](#) M.^a Belén, R. Anglada, J. L. Escacena, A. Jiménez, R. Lineros e I. Rodríguez (1997).
- [58](#) M.^a L. Bandera, E. Ferrer, F. J. García y M. Camacho (2004), págs. 243-255.
- [59](#) Gn. 28.18.
- [60](#) F. Chaves, M.^a L. Bandera, E. Ferrer y E. Bermúdez (2000), págs. 573-581; F. Chaves, M.^a L. Bandera, M. Oria, E. Ferrer y E. García Vargas (2003), págs. 73-76.
- [61](#) E. Ferrer y M.^a L. Bandera (2005), págs. 565-574.
- [62](#) J. M. Pritchard (1969), *passim*.
- [63](#) R. Corzo (2000), págs. 147-183.
- [64](#) III 1.9.
- [65](#) M.^a C. Fernández Castro y B. W. Cunliffe (2002).
- [66](#) III 2.13.
- [67](#) NH 3.8.
- [68](#) J. M. Blázquez (2001), págs. 160-163; *idem* (1983), págs. 65-145.
- [69](#) L. A. Ruiz Cabrero (2003), págs. 85-106. Según se desprende de una lámina de oro funeraria.
- [70](#) J. M. Blázquez (2001), págs. 119-128; *idem* (1983), págs. 37-48; *idem* (2007); M.^a C. Marín Ceballos (2002), págs. 169-195. Sobre dioses con cabeza de león: M.^a Belén y J. L. Escacena (2002), págs. 159-184.
- [71](#) J. M. Blázquez (2001), págs. 146-157; *idem* (1983), págs. 48-54, 145.
- [72](#) *Ídem* (2001), págs. 226-227.
- [73](#) NH 4.120.
- [74](#) J. M. Blázquez (1983), págs. 68-70, 196-197.
- [75](#) J. Jiménez (2002), págs. 165-212, 398-406; M.^a L. Bandera, F. Chaves y E. Ferrer (2000), págs. 213-219, sobre sacrificio; A. M. Niveau y E. Ferrer Albelda (2005), págs. 1-15, sobre pozos rituales de Gadir.
- [76](#) Ex. 30.7-8; Lev. 2.1-12,16; 6.15; 2Cro. 26.18; Lc. 19.
- [77](#) Ex. 39.9; Sal. 44.9; Pro. 7.17; Ca. 3.6.
- [78](#) J. M. Blázquez (2001), pág. 220; *idem* (2003), págs. 357-371. Las danzas de las bailarinas gaditanas son en origen danzas religiosas desacralizadas. Las danzas en el mundo ibero son de carácter religioso (J. M. Blázquez [1999], págs. 305-319, 363-378); R. Olmos (1991), págs. 99-109. Los bailes de las bailarinas gaditanas desacralizados pervivieron, muy probablemente, en Roma: R. Corzo (2003), págs. 205-233.

- [79](#) I 199.
- [80](#) Clem. Alex., *Protr.* II 134; Iust., XVIII. 5. 4.
- [81](#) Luc., *Syr.* 6.
- [82](#) V. *Const.* III. 55. 58.
- [83](#) Diod., V 83.4; Pol., I 55; Str., VI 2.6.
- [84](#) Val. Max., II 6.15.
- [85](#) Plut., *Mor.* 706 c-d.
- [86](#) Av., *Met.* 14.698-771.
- [87](#) Marc., XLI 12; IV 78.26; VI 71.2; XIV 203; Ivn., XI. 162.
- [88](#) R. Corzo (1999); J. M. Blázquez (2006), págs. 1396-1397; M.^a L. Neira (2006), págs. 1537-1556.
- [89](#) 11.7,12.
- [90](#) J. M. Blázquez (1983), págs. 116-134; M. Torres (1999); M.^a L. Bandera, E. Ferrer, F. J. García y M. Camacho (2004), págs. 245-255.
- [91](#) A. M. Niveau y E. Ferrer (2004), págs. 65-88.
- [92](#) L. A. Ruiz Cabrero (2007).
- [93](#) *2Re.* 23.10; *Is.* 30.33; *Jer.* 7.31-32 y 19.6, 11-14.
- [94](#) XX 14.6.
- [95](#) J. M. Blázquez (2006), págs. 105-114.
- [96](#) H. Schubart (2001), pág. 568, lám. 123.
- [97](#) Liv., XXIV 41.
- [98](#) V. 357.
- [99](#) M. Almagro-Gorbea (2000), págs. 59-73.
- [100](#) J. M. Blázquez (1975); M.^a E. Aubet (1989); M. Torres (2002). Sobre los influjos de la religión fenicia y púnica entre las poblaciones ibéricas, véase: J. M. Blázquez (1999), págs. 175-304; *idem* (2003), págs. 345-356, 372-404; B. Costa (2002).

CAPÍTULO IX

NUEVOS TEÓNIMOS INDÍGENAS HISPANOS. ADDENDA Y CORRIGENDA, II: LA RELIGIOSIDAD DE LA PREHISTORIA HISPANA SEGÚN F. JORDÁ

Cada vez aparecen nuevos teónimos indígenas hispanos. Se corrigen algunos de los ya aparecidos. En catálogos de exposiciones sobre los pueblos de la Hispania antigua se encontraron varios estudios sobre las religiones indígenas¹, que resumimos y comentamos en este estudio. Se sigue en esta primera parte un orden alfabético de los teónimos o de los teónimos.

«REVE ANABARAECUS»

Reve es el nombre de un río, no de una confluencia, divinizado. El epíteto es *anabaraeco*². *Ana* se refiere a un solo río, el *Ana*, que en un tramo se llamaría *Baraecus*. *Reve* solo tiene un único epíteto, según Prósper. Moralejo cree que el lugar de procedencia de esta dedicatoria es el territorio del castro Caldelas (Orense), pues es la zona que ha dado más epígrafes consagrados a *Reve*. En opinión de este autor, *Anabaraecus* sería

un epíteto teonímico, conocido en otro epígrafe hallado en Orense junto a la fuente de As Burgas. *Reve Anabaraeco* superaría el ámbito local. La etimología del epíteto se explicaría por un segmento *Ana* (¿agua?, ¿río?), y otro *bara* (agua, río), como manantial, borboteo de agua. Si *bara-* procede de *barr-*, se tendría un epíteto relacionado con la idea de cerco o valla. El sufijo es característico del norte, *aiko-*, con sonorización *-aego*. Bernardo relaciona el elemento *bara* con *bher-ák-yo-s*, que apunta hacia una desembocadura o confluencia. En un dintel de los ríos de Mérida³ se menciona el culto a *Ana* y a *Barraeca*, identificables con el Guadiana y con su afluente, el Albarregas, lo que indicaría que el culto a *Reve Anabaraeco* iría de sur a norte y no al revés, lo que quizá se vincularía a movimientos de población, como el recogido por Estrabón (III. 3. 5), que menciona a los *celtici* en Gallaecia. Lo más probable es que sea un derivado en *-aiko-* de un compuesto en el que se unen los dos hidrónimos citados.

El teónimo se halló en Ruanes, Cáceres. Del ara hallado en Burgas, Orense⁴, dedicada a *Reve Anabaraeco*, ya se acaban de recoger las explicaciones propuestas.

«ABERCICEA»

Se halló esta ara en Salamanca. El teónimo es nuevo. Sería una forma adjetival a partir de un radical *ab-* con significado de «agua corriente». El sufijo es *-ceus*, *-cea*, que parece referirse a un nombre de lugar, según Salinas.

Para Prósper, *abercicea* sería un epíteto sin teónimo, que podría ser el nombre de algún elemento natural o el nombre de alguna localidad⁵.

«TOGA ALANE[N]S[IS]»

Esta ara se recogió en la Freiguesia de Santo Antonio das Areias, Concelho de Marvão, Portugal. Se había leído *Togae al mae*⁶.

«AUGUS PROPEDDIS»

El epígrafe se encontró en Villablino, León⁷.

«BANDUA HORRICUS»

Este epíteto es desconocido y se conserva en un ara del Museu Municipal Hipólito Cabaço de Alenquer. Mota y Gaspar proponen dos lecturas, que difieren en la interpretación de la primera palabra, que podría ser *I(ovi)* o *I(ulia)*. El epíteto de esta primera palabra sería *Eranigi*, no atestiguado en relación con *Iupiter*. Tal vez sería un derivado del griego *eranitzo*, con función ligada a la distribución. En latín se documenta el término *eranius*, que indica una corporación de auxilio mutuo. Igualmente existe el *cognomen* *Eranius*. El *nomen*, *Ommia*, de la segunda línea, tiene paralelos en Italia. El epíteto *Horrico* de *Bandua* de la cuarta línea, es desconocido. Al parecer, se relacionaría con *horreum/horrium*, lo que vincularía a *Bandua* con la institución de los *horrea*. También podría ser *Omnia* el *cognomen*. Estos dos autores se inclinan por la primera interpretación.

Pedrero propone la lectura del epíteto como *Aetobriga*, que sería un epíteto local referente a un lugar llamado *Aetobris* o *Aetobriga*, con aguas termales. Igualmente podría relacionarse con el teónimo *Aetio*. Señalan estos autores que no es frecuente que los compuestos en *-briga* lleven un teónimo o antropónimo

como primer elemento del compuesto. La propuesta que los autores ofrecen de un epíteto de una deidad ligada con los *horrea* parece más aceptable. Los epítetos de *Bandua* tienen un origen étnico, y este podría tener el mismo origen. Se tendría una dedicatoria a una deidad protectora de las etnias, que se transformó en una divinidad protectora de una actividad relacionada con los *horrea*⁸.

«BANDUA APOLOSEGUS»

El teónimo apareció en un ara de Brozas, Cáceres. Además de la interpretación propuesta por Prósper, recogida en el anterior trabajo nuestro, Pedrero sugiere otra nueva. El apelativo sin teónimos aparece en las formas *Apuluseaeco*, *Apulusea[e]co* y *Apolluseaé[co]*. El sufijo, que se añade en todos los casos, es -*iaiko*. El primer elemento del epíteto, aunque se podría relacionar con antropónimos como *Apulus*, también podría vincularse con una raíz hidronímica, *ap-*, «agua», más un sufijo -*ulo-*, documentado en el río Apula. Se tendría un adjetivo derivado de un nombre de lugar de origen hidronímico o toponímico⁹.

«BAND(UAE) ARAUGEL(ENSIS)»

F. Marco Simón propone una nueva interpretación para este teónimo, que se lee en una pátera de la Antigua Colección Calzadilla de Badajoz. Indica este autor que la pieza procede de Cosmado, cerca de Viseu. Sostiene que la mayoría de los autores consideran a *Bandua* una deidad femenina, cuando sus epítetos en otros epígrafes lo presentan como un dios ciertamente masculino. Dicho error partiría de considerar la imagen de la pátera como una *Dea Fortuna* con los atributos de la *Tyché*

helenística, cuyas características iconográficas se repiten, pero parece implicar una extraña yuxtaposición entre una divinidad indígena masculina y una iconografía clasicista femenina. Esto puede deberse, según F. Marco, a la parecida iconografía de la *Tyché* helenística, de la *Fortuna Romana* y de los *Genii Loci*, dioses protectores del territorio, a los que pertenecía *Bandua*. Puntualiza F. Marco que la corona mural, la pátera y la cornucopia se encuentran en diversas representaciones de dioses tutelares. Tales representaciones derivarían de las imágenes del *Genius Populi Romani*, que en época republicana es barbudo, pero después un joven imberbe, con *himación*, *pátera* sobre el altar y cornucopia. Este autor añade que en muchas inscripciones del *Genius Loci* hay intentos de propiciar las fuerzas sobrenaturales de espacios no familiares y desconocidos por el dedicante, que desconoce sus nombres. Ello explicaría las asociaciones del *Genius Loci* con los *Dii Custodes*, con los *Dei Deaeque Omnes* o con deidades hispanas del grupo *Band. Araugel*.

A. Canto comenta que los epítetos masculinos que acompañan a *Bandua* son epítetos masculinos, pero la imagen de la pátera es, con seguridad, femenina. Los *Genii* solo rara vez llevan coronas torneadas, pero no tienen la lazada, que realza el pecho, pues suelen vestir de corto.

La opinión nuestra es que no se puede dudar de que la figura de la pátera es una imagen de la *Tyché* helenística o de la *Fortuna Romana*¹⁰. Preparamos un trabajo sobre la iconografía de la *Bandua* de la pátera.

«BANDUA BRIALEACUS»

El ara apareció en la Freguesia de Oyais, Concejo de Covilha, Castelo Branco, Portugal. Prescindimos de la explicación de

Prósper ya recogida en el anterior trabajo nuestro.

Pedrero indica que en la primera parte del compuesto del epíteto no está documentada *briga* con pérdida de la sonora intervocálica como primer elemento. Si se parte de la forma indígena *-bri*, se solventaría la dificultad, aunque el primer elemento no está atestiguado nada más que en la toponímica moderna, como Briones, Brea. Otra propuesta sería ver una forma *Bria*, que podría ser la palabra celta *briua*. El epíteto ofrece la forma del dativo indígena *-ui* y el sufijo en la forma *-iako* o *-ako*¹¹.

«BANDUA CA[DO]GUS»

El ara procede de Mixo, Orense. Se ha propuesto una nueva interpretación del epíteto. Si se lee *Ca[do]go*, habría que partir de una forma *Ka-toko*. Sería un derivado de la raíz indoeuropea *kat-*, «habitación», con sentido originario de «hueco» o «agujero». En el caso de que se acepte la lectura tradicional, *Ca[lai]co*, se relacionaría con el étnico *Gallaecia*¹².

«BANDUA ISIBRAIEGUS»

El teónimo procede de la Freguesia de Bemposta, Castelo Branco. Se ha sugerido una nueva interpretación. Se presenta la desinencia en su forma indígena, y la sorda sonorizada. Procedería de *Isibrai-aikoi*, con sufijo en *-co* añadido al tema *Isibra-* más el sufijo *-aiko*. El primer elemento tendría la raíz de «moverse con rapidez o violencia», *eis-/is-*. El segundo elemento sería un derivado de *briga-* con pérdida de la vocal sonora intervocálica, lo que daría *bria-*¹³.

«BANDUA LANIOBRIGUS»

Se propone una nueva lectura de este teónimo de Eiras, Orense, que presenta problemas de lectura, por lo que no puede ser tomado en consideración. En cambio, la forma *Lanobriga* no ofrece problemas. El topónimo *Lanobriga* no está documentado, sí *Lanobris* y *Lanobri* con la forma *briga* en versión indígena, *bris* o *briks*. Eso lleva a pensar en un derivado *-ko* de *Lanobrio* con el sufijo sonorizado. La raíz del topónimo del que deriva el epíteto, tendría el sentido de «llano»¹⁴.

«BANDUA [L]ON[G]OBR[I]CENSIVM»

Este teónimo se halló en la Freguesia de Freixo, distrito de Oporto. No se descarta la lectura *Tongobricensium*. La toponimia antigua, *Longobriga*, refuerza la lectura *Longobricensium*. La inscripción se halló cerca de Tongobriga, por lo que parece segura la lectura *Genio Tongobricensium*. Se piensa que este epíteto y el de *Longobrigenium* son las pruebas del origen etnonímico de los epítetos. El primero protegería la ciudad de Tongobriga, que se encontraba en Freixo, y el *Genio Longobricensium*, la población de Longobriga, hoy Longroiva¹⁵. Cerca de Luarca, Asturias, se encuentra el topónimo *Longebriga*, documentado en la Edad Media. La primera parte del compuesto deriva de la forma indoeuropea *[d]longhos*, «largo», atestiguada en hidrónimos, río Longo de Cáceres. Se ha pensado que se trate del teónimo de una deidad indígena, con el epíteto, o de un lugar del ámbito cultural del dios¹⁶.

«BANDUA MALUMRICVS»

El ara con este teónimo se conserva en el Museo

Arqueológico Provincial de Badajoz. Se había propuesto la lectura *Malunaïco*, lectura que estaba confirmada. El primer elemento contendría la raíz *mel*, «salir», «aparecer», con un sufijo *-un*¹⁷.

«BANDUA OILINEAICUS»

El epígrafe se halló en la Freguesia de Esmolfe, Concejo de Penalva do Castelo, Viseu, Portugal. Sería un hidrónimo derivado de la raíz *ei-*, «ir», «correr». Se obtendría *oilio*, o partir de *oilo* con una sufijación en *-io*. A esta base se añadió el sufijo *-eno*, resultando *oilieno*, al que se le pondría el sufijo *-aiko*. Igualmente es posible considerar el epíteto como un genitivo epicórico del grupo. Otro elemento no se ha considerado por nadie: la proximidad del radical *oil-i* con la palabra *oil-am* de la inscripción de Cabeço das Fraguas, pues el radical parece el mismo¹⁸.

«BANDUA ROUD[E]AECUS»

El teónimo se halló en Madroñera, Cáceres. La forma es similar a *Roudaeco* de Trujillo. Podría ser un derivado del adjetivo *roudhos*, «rojo», frecuente en hidrónimos. En las proximidades existe un *vicus* con el mismo radical, lo que prueba que se tiene una referencia a este lugar llamado Rojo, y no debe interpretarse necesariamente como símbolo de la función guerrera del dios.

Sería un caso más en que el epíteto alude al lugar del ámbito cultural de la deidad. El centro originario del culto estaría próximo a la confluencia de los ríos Tezo y Almonte, dentro del territorio de *Norba Caesarina* o del de *Turgalium*¹⁹.

«BANDI SAISABRUS»

El teónimo se encontró en la Freguesia de Marambrão, Concelho de Avis, distrito de Portalegre, Portugal. Se ha propuesto una nueva interpretación del epíteto, que estaría compuesto de una primera parte, *Saisa-* y de un derivado temático de un tema *-bri*, en lusitano *-bro*. La primera parte *sai-* pertenece a la raíz *sei/si-*, que da hidrónimos como *Silarus*. La forma *Saisa* también podría interpretarse como *Saicia*. El epíteto originario sería *S-aiciabrio*, relacionado con *Esibraeo*²⁰.

«BANDUA TATIBEAICUS»

El teónimo apareció en la Freguesia de Queiriz, del Concelho de Fornos de Algodres, distrito de Guarda, Portugal.

Se ha propuesto una nueva interpretación del epíteto de teónimo, *Tatibeaicui* o *Tatibiiacui*, que ofrece la desinencia indígena y el sufijo *-aiko* sin sonorización. El sustantivo base sería *Tatibia*, no documentado en onomástica. Se ha pensado en un error por *Tatibriaiko*, o más probable, que hay que leer *Tatiriaiko*. *Tatibriaiko* sería derivado de un topónimo *Tatibris* o *Tatiobris*²¹.

«BANDUA TUERAEUS»

El ara con este teónimo se halló en la Freguesia de Vila da Freira, Concelho de Vila da Freira, distrito de Aveiro. Podría equipararse a *Toiraeco*, de una inscripción de *Bandua*. Es más dudosa su relación con *Turiaecus*, epíteto de la zona de aparición de dos epígrafes consagrados a *Cusu Neneocco*²².

«BANDUA VEIGEBREAEGUS»

El teónimo se lee en un ara hallada en Rairíz de Veiga, Orense. Se ha propuesto una nueva interpretación del epíteto, además de la ya indicada por Prósper. La base sería *Veigebri*, compuesto de la forma *briga*, en su versión más reciente, y el topónimo *Veigibris*, que podría ser un derivado de «casa», «aldea»²³.

«BANDUA VELUCUS TOIRAECUS»

El epígrafe se encontró en Mixós, Orense. Se ha sugerido una nueva interpretación del epíteto. Si se interpreta como *ca[do]go*, habría que partir de una forma *katoko*, que sería un derivado de la raíz indoeuropea *kat-*, «habitación», con sentido de «agujero» o «hueco». Si la lectura es *Ca[lai]co*, tradicionalmente se relaciona con el étnico *Gallaecia*²⁴.

«BANDUA VERUBRIC[US]»

El teónimo se halló en Laza, Orense. Se ha sugerido una nueva interpretación del epíteto, que se relacionaría con el nombre de un lugar.

Se señala la semejanza del elemento *veru-* con la palabra osca *veru*, «puerta», de la raíz *ver*, «cerrar», «tapar». Se rastrea la presencia de un hidrónimo a partir de la raíz *ver-/ur*, con significado de «agua»²⁵.

«BANDUA VORDEAECUS»

El teónimo procede de la Freguesia de Seix o de Anniaes,

Concejo de Carrezeda de Ansiaes, distrito de Bragança, Portugal. Se ha presentado una nueva interpretación del epíteto. Lingüísticamente, se puede analizar como *Vort-iaiko* o *Vort-iaik-io*. La raíz se relacionaría con la raíz *vert-*, «cambiar», con significado de *Bandua*, diosa de las estaciones y del cambio, y con el dios Vertunno. Tampoco se excluye que sea un derivado toponímico de un topónimo, *Vortir*, no documentado hasta el presente. Igualmente, el epíteto podía pertenecer a la raíz *verdh-*, «crecer». En este caso significaría el epíteto «hacer crecer», y vincularía el teónimo con dioses de la fecundidad. Prósper se ha ocupado de este epíteto. Es probable que se trate de un epíteto de origen étnico, relacionado con las funciones propias de la divinidad. Estos epítetos son muy frecuentes en Lusitania, y los dioses llevan epítetos de origen étnico. Algunas veces las divinidades romanas también tienen un epíteto de origen étnico, como *Iovea Caielobricoe*²⁶.

«VORDI[AC]US»

Este teónimo apareció en Zarza de Granadilla, Cáceres. Procede de La Caparra. Es el quinto epíteto, *Vordiacio*, con variaciones²⁷.

«BANDUA VORTEAECEUS»

Esta inscripción, hoy perdida, se encontró en Malpartida de Plasencia, Cáceres²⁸. Es un caso de epíteto masculino con *Bandua*.

«VORTEAECEUS»

Este epíteto se lee en un epígrafe hallado en la Freguesia de São Martinho, Concejo de Covilha, distrito de Castelo Branco, Portugal²⁹.

«BANDUA VORTEAECEUS»

El ara con este teónimo se encontró en la Freguesia de Salgueiro, Concejo de Fundão, Portugal. Sería una nueva inscripción del epíteto teonímico de *Bandua Vortaeceus*. Se precisa que el epíteto se designa en zonas diferentes, lo que es una prueba de que no es un epíteto tópico. Lingüísticamente, se puede analizar como *Vort-iaiko* o *Vort-iaik-io*. En este último caso se trataría de un sufijo *-io* añadido al frecuente *-iaiko*. En este último caso se trataría de un sufijo *-io* añadido al frecuente *-iaiko*. La raíz se relaciona con *vert-*, «cambiar», en grado /o/. Según esta interpretación, el epíteto se aplicaría a *Banduali* con el carácter de diosa de las estaciones o del cambio, relacionada con el dios Vertunno. El epíteto aludiría a la función de la diosa. Esta misma raíz puede tratarse de un derivado toponímico, como el etnónimo *Vordenses*. Igualmente, cabe la posibilidad de que el epíteto derive de un topónimo, *Vortia*, sin documentar hasta hoy. También es posible considerar el epíteto con un genitivo epicórico. Se ha pensado que este epíteto contiene algún elemento independiente en otra inscripción, *Aetius*, encontrado en la población cercaica de Alcaria. El epíteto estaría formado, probablemente, por dos elementos que pueden funcionar independientemente³⁰.

«VORTEAECEUS»

El epíteto teonímico se lee en un epígrafe de la Freguesia de Arrochela, Concejo de Penamacor, Portugal³¹.

«VORTIACUS»

El epíteto teonímico se halló en un ara hallada en la Vega de Montehermoso, Cáceres³².

«BARAECUS»

El teónimo se menciona en un epígrafe de Trujillo, Cáceres. No sería el epíteto de un teónimo no mencionado, sino de un hidrónimo, que sería un tramo del Anas, llamado *Baraeco*. De este modo se explica que *Reve* solo tenga un único epíteto, *Reve Anabaraeus*³³. Se ha pensado que, como en el citado dintel de los ríos de Mérida³⁴, aparecen *Ana* y *Barraeca* como dos entidades diferentes, sería el segundo el nombre antiguo del afluente, el Albárregas³⁵.

«BERECUS»

Se ha propuesto una nueva lectura e interpretación de este epígrafe, procedente de la Freguesia de Famalicão da Sevrá, Concejo de Guarda, distrito de Guarda, Portugal. Se trataría de una dedicación a un dios citado por el epíteto. En Trujillo ha aparecido el epíteto teonímico *Baraeco*, y en Mérida, *Reve Anabaraecus*. Habría sido más normal *Bereco*. Igualmente se documenta en un lugar próximo el hecho de que el dedicante esté delante del teónimo³⁶.

«BER(O)»

Este teónimo se lee en un ara de O Savinão, Orense. Una deidad similar, *Bero*, *Breo* y *Bero Breo* se documenta en el santuario marítimo de Donón, Cangas de Morrazo³⁷.

«DI(I) CAI(RIENSES)»

El teónimo se encuentra en un ara hallada en la Freguesia de Escalos de Cima, Concelho de Castelo Branco. El epíteto *cairienses* referido a los *Lares*, se documenta en una inscripción encontrada en Quinta de Nave Aldeá, Freguesia de Zebreira, en este mismo Concelho. No se ha relacionado el adjetivo, hasta ahora, con los *Coerenses*, pueblo probablemente del área de Coria, y con los *caurienses*. Es un pueblo de localización desconocida. Hay una equivalencia entre *Dii* y *Lares*, para identificar a las divinidades tutelares. Se fecha el texto en la primera mitad del siglo I³⁸.

«[CO]SUS MEOBRIGUS»

El teónimo se lee en un epígrafe de procedencia desconocida, hoy en el Museo Catedralicio de Santiago. *Soe* debe leerse [Co]soe. El epíteto *Meobrigus* alude al lugar en que recibió culto el dios. Podría estar en relación con *Miobris*, un *castellum* de los célticos supertamáricos, citados en una inscripción de Crecente, Lugo. Es un derivado de *miobrigus* con sufijo velar *-iko*³⁹.

«CO[SME]»

El teónimo apareció en un epígrafe de Castropodame, León. Se ha propuesto una nueva edición y lectura. Se fecha el epígrafe a finales del siglo II o a los comienzos del siglo III⁴⁰.

«L(AR) COUTUMIS»

El ara se encontró en la Freguesia de Resende, Concelho de

Resende, Portugal. En Cascais se ha encontrado un ara consagrada a los *Lares Coutici* y *Coutioso*, raíz con la que, quizá, se relaciona el epíteto de este *Lar*⁴¹.

«DEA [DEGO]NT[A]»

Este teónimo se lee en un epígrafe de Burgo de Osma, Soria. Una mención a esta diosa se encuentra en un ara de Cacabelos, *Dea Degant*, en honor de los *Argaelos*, grupo arevaco de *Uxama*, que era su capital. Muy probablemente hay una relación entre ambas dedicatorias. La dedicación a *Deganta* en *Bergidum* o en su territorio podría indicar la presencia de una comunidad de uxamenses de carácter cultural o un *collegium*⁴².

«D(EUS) DUBUNECISAUS»

Se ha presentado una nueva edición de la lectura de esta ara, hallada en San Esteban de Gormaz, Soria. *D(eus) Dubunecislaus* tiene formas similares en las lenguas célticas. No hay explicación, de momento, para *-cislaus*. La inscripción se puede datar de comienzos del siglo III⁴³.

«ILURBEDA»

El teónimo se lee en una inscripción de Zamorra, Salamanca. Quizá proceda de Lerilla. El teónimo se repite en Segoyuela de los Cornejos. Se relaciona con la raíz *ilur/ildur*, que aparece en antropónimos y topónimos ibéricos. La inscripción se fecha en el siglo II. El teónimo se repite en dos laterales del ara⁴⁴.

«LUCOBUS AROUSA(EGUS)»

Se halló el ara empotrada en la muralla de Lugo, del siglo III. El lugar del hallazgo podría ser un edificio religioso dedicado a los *Lares Lucovi*, que serían una interpretación indígena de los *Lares Viales*. El epíteto probaría la existencia, tal vez, del hidrónimo, la ría de Arousa. Se ha indicado que no hay razones claras para identificar estas deidades como un plural del dios celta *Lug* con los *Lares Viales*. Se han documentado dos inscripciones en Galicia a los dioses *Lugoves*: *Lugubo Arquienobo* y *Lucoubus Arquienis*, con ligeras variantes del teónimo que nos ocupa. La desinencia *-bo* del teónimo es claramente indígena, de dativo plural. La restitución del epíteto debe ser *arousa(bo)*, con desinencia indígena, o *arousa(ecis)*, en forma latinizada⁴⁵.

«LUC(OVI) GUDAROVI»

Posiblemente se halló en un *aediculum* de época altoimperial, situado en la entrada de Lugo, en un área suburbana, después urbana, como consecuencia de la construcción de la muralla en el siglo III. Solo se conocen dos dioses con la misma raíz. La primera parte del teónimo se usa tanto en singular como en plural, lo que tal vez indica que sea un apelativo indígena, común a todo tipo de divinidades, cuyos equivalentes latinos serían los *deus/dii*, *Lar/Lares*, etc. El segundo elemento del teónimo sería la individualización de cada uno de los dioses. La existencia de tres *foculi* permite sospechar si las dedicatorias a los *Lucoubus*, en plural, no constituirían la versión indígena de los dioses de los caminos. Para *Gudarovis* no se conocen paralelos. Se ha pensado que los datos de que se disponen del dios celta *Lug*, sacados de las inscripciones de la Galia y de la mitología irlandesa medieval, no puedan traspasarse sin más a la interpretación de estas deidades plurales de Galicia. Su personalidad se encuentra bien definida en las citadas fuentes,

como para considerar que la palabra tiene significado de dios o similar. La restitución del teónimo *Luc[ovis]* es muy extraña, pues no parece ni siquiera la latinización del teónimo. Partiendo de otras inscripciones, como *Lucobo Arousacego*, parece más razonable la reconstrucción de un latino plural en lengua indígena, *Luc(obo)*⁴⁶.

«TURPINICI» (?)

Esta inscripción estaba grabada en una roca próxima a un petroglifo en Bayona, Pontevedra. Sería un teónimo en dativo o un etnónimo de un grupo desconocido llamado *Turpinici*. No es seguro que sea un teónimo⁴⁷.

«D(EUS) VER(ONIS)»

Se halló este teónimo en la Freguesia de Resende, Concejo de Resende, Viseu, Portugal. Es el primer documento del culto a este dios indígena al sur del Duero. El culto se circunscribe al norte del Duero⁴⁸.

DIOSES VASCOS

J. Gonochategui⁴⁹ considera teónimos vascos aparecidos en Navarra, los siguientes:

Errensae, Andión (Na).

Itsacurrinne, Izkue (Na).

Larahe, Irujo (Na).

Larrahi o *Larrahe*, Mendigorriá (Na).

Losae, Lerate (Na).

Losae, Cirauqui, (Na).

Loxae, Arguiñaniz (Na).

Selatse (*Stelaitse*), Barbarin (Na).

«LARES VIALES»

J. M. Gómez-Tabanera⁵⁰ ha estudiado los *Lares Viales* en el *conventus asturum*, que son los siguientes:

En el convento lucense:

Lari/bus Vial (ibus), en Belsar, Chantada (Lugo).

Lari(bus)/Vial(bus)/ex vo(to), depositada en el Museo de Lugo.

Larib(u)/Vialib(us)/placid(i)/ na ex/ (V)oto P(o)suit, en Pepín (Lugo), asimismo en el Museo Provincial de Lugo.

Aug(usto) C[aes(ari)] vel Augg(ust(is)) salcrum, Laribus/ vialib(us), MM(arcii)/Anni Varus/ et Verianus [ex]>(centuria) I GG (igurrorum), palter et filius/ ex voto, hallada en Lugo en las proximidades de la muralla. Posteriormente revisada, se han corregido lecturas anteriores.

Laribus/Vialibu/ s Caes/anus, hallada en Parga, Guitiriz (Lugo).

Larei/bus Vlealb/us A(ram) S(ua) P(ro)/ S(alute) E(x) V(oto) P(osuit), hallada en Buriz, Guitiriz (Lugo).

Laribus/Viali(bus) ex v(oto)/Cl(outius?) Gaucel as Crier/us Veren(sis), hallada en Pantón (Lugo); actualmente en el Museo Provincial.

De Pontevedra proceden los siguientes:

S(ervius o Sextus) Lutu[s]/ vo(tum) s(olvit) l(ibens)/Laribus/Vialibus, recogida en Cesures (Pontevedra).

Rec/ [t] us/La/ribu[s/ V]ialibu[s]/s(olvit) l(ibens) [m(erito)], procedente de Santa María de Caldas de Reyes (Pontevedra).

Larilus/Vialibus/ara(m). Publius Olptatius/ v(oto) s(olvit) l(ibens) m(erito), recogida en Silleda (Pontevedra).

[L] *aribus/ Vialibus/ a (ram) v(oto) s(olvit)*, procedente de Catoira (Pontevedra).

[L] *arib[u]/s V(ialibus) p(uella)/ ar(am) p(osuit)/l(ibens) m(erito)*, hallada en San Andrés de Geve (Pontevedra).

Laribus/ Vialibus/ Mater/nus/ Rufi/L(ibens) A(nimo) P(osuit).

Al ámbito lusitano (*conventus bracaraugustanus*) pertenecen las siguientes inscripciones:

Larib(us) Vialibus Fl.Salbinus V(otum/S(olvit) L(ibens) M(erito), en Braga.

Finalmente, otra vez en Galicia (Orense), han podido recogerse las siguientes:

Maxil mus [L] ovlessi F(ilius) La/ribus Vi/alibus /V(otum) S(olvit) L(ibens) M(erito). Actualmente no cabe localizar el epígrafe en el sitio en el que fue descubierto por su primer inventor, por lo que cabe suponer que se hizo una errónea lectura. Por otra parte, el ara en cuestión no existió jamás.

En Santa María de Trives (Orense), se ha podido leer la inscripción siguiente:

[Lar]ibus/ [Via]libus /Ilium / [M]aximus/ [ex]voto.

Finalmente, en Taboadela (Orense) se ha podido leer el epígrafe siguiente: *Laribus /Vial[ibus]*.

Señala este autor que en el Principado de Asturias solo se han descubierto tres inscripciones dedicadas a los *Lares Viales*; una en Santianes de Tuña, Concejo de Timeo. Se halló junto a una antigua vía, entre las ruinas de un acueducto. La segunda se encontró en el Caserío de Conuba (Allande). La tercera procede de Santa María de Lugo (Llanera).

El autor sigue las tesis de Bermejo, de que los *Lares Viales* fueron introducidos por Roma, y que cabe la posibilidad de que

surgieran de la adaptación de los *Numina loci* indígena.

«MATRES»

J. Gómez-Pantoja⁵¹ ha estudiado el culto a las *Matres* en Clunia. En esta ciudad está atestiguada la existencia de un fenómeno hídrico al que en la Antigüedad se le atribuían virtudes curativas. En Clunia han aparecido siete altares consagrados a las *Matres*. Parece confirmada la vinculación de estas diosas con las fuentes medicinales. Existe la posibilidad, tenue de momento, de vincular los lugares de hallazgo con la sala de la cueva⁵². Los dos altares de Neptuno encontrados en la ciudad podrían señalar, en superficie, la ubicación del santuario hipogeo⁵³. La sima estaba indicada por pozos cegados en la superficie, pero cuya situación es posible detectar perfectamente bajo tierra, por estar marcados con conos de detritos que cayeron desde arriba. Se han contado hasta catorce perforaciones circulares con una profundidad oscilante entre 7 y 10 m al comienzo de la sima, y 22 m en la cota más elevada. La mayor densidad de pozos coincide con la zona donde han aparecido los altares y a unos metros al norte de la sala subterránea, que contenía los exvotos y las inscripciones. Piensa J. Gómez-Pantoja que el inicio de una inscripción parece regular las visitas al santuario, que debía estar muy frecuentado. Este autor infiere que el lugar de la ciudad consagrado a las *Matres*, como parece deducirse de la aglomeración de altares, tenía acceso directo a la cueva a través de los pozos localizados, desde donde los fieles y enfermos podían ser descolgados hasta la sima y caminar un corto espacio hasta la sala de los exvotos. Según J. Gómez-Pantoja, ello justificaría que no se hayan encontrado teónimos escritos en el barro de la sima, pues los devotos y enfermos manifestaban su gratitud fuera de ella.

Muy acertadamente, este autor concluye su importante trabajo recordando un texto de la *Germania* de Tácito (40.2-5), que es el único conservado del ritual seguido en el culto a las *Matres* entre los germanos. Según Tácito, la imagen de la diosa era llevada en un carro tirado por vacas. El carro y la imagen se lavaban en un lago oculto. Quizá algo parecido debía ser el ritual del culto a las *Matres* en Clunia.

En su estudio sobre las *Matres* de Clunia, J. Gómez-Pantoja hace algunas otras consideraciones dignas de acogerse. En Clunia han aparecido dos altares dedicados a Neptuno y algunos bloques decorados con un tridente; ello mueve a este autor a considerar que en Clunia, como en toda la Céltica, Neptuno fuera considerado el dios de toda manifestación acuática. Valora este investigador el conocido texto de Suetonio (*Galba* 9.2) en el que se recoge la profecía de una niña de que de Clunia saldría el que algún día gobernaría el mundo. El texto de Suetonio menciona al sacerdote de Júpiter que, advertido por un sueño, había retirado del santuario de Clunia la misma profecía, expresada en idénticos términos doscientos años antes. Según J. Gómez-Pantoja, muy probablemente en Clunia funcionaba un santuario oracular, bien fuera pozo, cueva o manantial. La tesis que proporcionan los arqueólogos que primero inspeccionaron la cueva era que en una de las salas más profundas y no anegadas por el agua había inscripciones sobre el barro de las paredes, de los fieles que visitaron el santuario, junto a deformes esculturas de rostros humanos, de figuras itifálicas y de falos. De estas representaciones deducen estos autores que la cueva debió estar dedicada a la celebración de algún rito o culto a la fecundidad asociado a *Liber Pater*, como se desprende de la numerosa presencia de órganos masculinos. Esta hipótesis la encuentra J. Gómez-Pantoja, creemos que acertadamente, débil de argumentos. Se inclina por la tesis presentada por L. Gasperini, que propone que los devotos y enfermos que descendían al

interior de la cueva buscaban el barro para curar sus enfermedades. Para el catedrático de Epigrafía de la Universidad de Roma II, sería un caso parecido al de las *Aquae apollinares*, donde se practicaba una hidroterapia. Para apoyar esta interpretación, se basa en una inscripción sobre un gran falo, que afirma que se revolcó en el barro por lo menos dos veces. Sobre un vientre masculino se lee que posiblemente el fiel practicaba la fangoterapia.

Los devotos eran mayormente masculinos, pero también había otros femeninos. Las figuras de los órganos sexuales, de pies y de ojos, indican las partes enfermas de los fieles, que se solían curar con baños de barro.

Señala este autor que en Hispania, las *Matres* tenían una función sanadora, y sus inscripciones van vinculadas a manantiales mineromedicinales termales, como en Ágreda, en Yanguas, en Soria, en Porcuna, en Carmona en la Bética y en Duratón en Ávila. En esta última población se debió dar la asimilación de una deidad local con Minerva, diosa también sanadora.

DIOSES CELTIBÉRICOS

En el catálogo de 2005 de la magnífica exposición sobre *Los Celtíberos*, hay tres trabajos dedicados a la religión celtíbera que conviene resumir.

El primero se debe a J. M. Blázquez⁵⁴ y trata sobre los dioses celtíberos. Los dioses estudiados son: *Lugus* (últimamente se ha negado que se mencione a *Lug-* en la inscripción de Peñalba de Villastar); las *Matres*; el dios innominado, que el autor cree que es la luna y F. Marco, *Dio Pater*; *Sucellus*; *Cernunos*, *Epona* y los *Lugoves Arquienos* de Uxama, Osma. Examina el autor también los sacrificios humanos, los rituales bélicos, la decapitación y la

amputación de las manos.

S. Alfayé⁵⁵ analiza los santuarios celtibéricos, que son: el *mons Dercetius*; los mencionados por Marcuil; Peñalba de Villastar; los dos santuarios de Diana, a los que se ha atribuido un origen celtibérico, el de Segóbriga y el de Cueva Labrada, Sepúlveda; las cuevas-santuarios de La Griega, Pedraza, con más de un centenar de inscripciones latinas, la mayoría votivas, en las que se veneraron a divinidades célticas: *Nemedus Augustus Aiuncus*, *Monedus/Monidus*, *Deva*, *Deus Mocleons/Moplegus/Mocievus*, hasta bien entrado el siglo III; Covachón del Puntal, Valomadero, que era una reutilización cultural de un abrigo en época tardorrepública; Cueva San Román, en Clunia, al que nos hemos referido; Fuente Griego, Duratón, paraje agreste con cueva y manantial; Fuente Redonda, Uclés, con ara dedicada a *Deus Airosus*. Las cuevas santuarios, al revés de lo que sucede en el mundo ibérico, son muy escasas en Celtiberia. Probablemente recibió utilización cultural la covacha existente bajo el graderío de Tiermes, donde se encontraron cuernos de toro, hachas para sacrificios y una figurilla humana de terracota. Los depósitos votivos metálicos de Salvacañete, Cuenca y de San Cabrás, en Leria, Soria de época tardorrepública, están vinculados con santuarios celtibéricos al aire libre, próximos a manantiales y a vías de comunicación. Igualmente hay en Celtiberia santuarios intramuros, como en La Hoya, La Guardia, Álava, fechado en el siglo III a.C., identificado como templo celtibérico. Más problemática es la interpretación de la construcción semirrupestre en la acrópolis de Tiermes, de origen celtibérico, integrada en un conjunto constructivo más amplio.

Un espacio de culto colectivo pudo ser la estancia de Numancia, donde aparecieron cuatro cráneos. Los vasos zoomorfos y los exvotos cerámicos encontrados en Numancia debieron estar depositados en un espacio cultural. Dos

representaciones vasculares datadas en el siglo I han sido interpretadas como posibles imágenes culturales públicas celtibéricas. En Arcóbriga, Monreal de Ariza, Zaragoza, se representó, en un vaso, un templo celtibérico real. En los asentamientos celtibéricos, igualmente, se han documentado santuarios domésticos, como la estancia del Cerro del Castillo, Reillo, Cuenca, y la habitación de Contretia Belaisca.

La epigrafía latina de los siglos II y III informan de otro tipo de santuarios, como los de Olmillos, Soria, dedicados a *Deus Dubunecisaus*. A este grupo pertenece también el santuario de Caesada, Espinosa de Henares, Guadalajara.

Existe la posibilidad de que algunos santuarios estuvieran emplazados en necrópolis, como entre los iberos y en la Céltica insular, como en la necrópolis celtibérica de El Pradillo, en Pinilla-Trasmontes, en Las Ruedas y el círculo de piedras de Numancia, interpretado como lugares de descarnación de cadáveres.

F. Marco⁵⁶ estudia la religión celta y celtibérica. La mayoría de la documentación es posterior a la conquista romana. Un problema planteado es hasta qué punto las prácticas religiosas entre los celtíberos corresponden a las del mundo céltico en general. El problema es conocer la persistencia y ruptura de esos sistemas de época romana con los existentes siglos antes. El autor no es partidario de utilizar el término «religiones prerromanas». La mayoría de los teónimos indígenas conocidos son de época romana. Una tesis defiende la continuidad de la religión desde la Edad del Hierro. Otros se inclinan por la discontinuidad. F. Marco no es partidario de la teoría continuista, pero tampoco de una ruptura a ultranza. La acción de Roma afectó decisivamente a diversos elementos de la religión tradicional. Es difícil pensar hasta qué punto la romanización alteró los panteones indígenas.

Una novedad sería la introducción de altares y los nombres de los dioses, el poner el nombre del dedicante y las circunstancias. También, como resultado del contacto cultural con Roma, aparecieron las imágenes de los dioses para manifestar elementos pertenecientes a la cosmovisión y a los valores tradicionales, a las personalidades divinas y a los rituales. La romanización favoreció las manifestaciones religiosas indígenas, posibilitando la aparición de sistemas religiosos romano-célticos.

Las fuentes antiguas hacen una interpretación de los nombres y de la categoría de otro sistema religioso al propio. Esta interpretación se caracteriza por su ambigüedad y por su relativa espontaneidad: hay una interpretación hecha por los nativos, principalmente por la élite aristocrática. Gracias a la romanización se conoce la existencia de santuarios de ofrendas y de sacrificios. Se conoce muy poco de las funciones de los dioses. Hay que echar mano de la etimología. La religión es fundamental para conocer la etnicidad.

F. Marco se centra en su trabajo en la similitud del sistema religioso de los celtíberos en relación con los celtas en general, y con otros pueblos de la Hispania indoeuropea. Así, se señala lo específico de la religión de los celtíberos. Se trata de una religión politeísta en la que los dioses se relacionan íntimamente con el paisaje y con la naturaleza o con diferentes animales, como toros, caballos, ciervos y jabalíes. Estos animales aparecen en la iconografía cerámica típica de los arévacos, pero también en los soportes de las téseras de hospitalidad o en el reverso de las monedas, acompañando la cabeza que representa la divinidad. El jabalí es una figura de referencia en los territorios centrales y septentrionales de la Meseta, en relación con una tradición étnica de filiación céltica. El jabalí es uno de los animales vinculados al sacerdocio galo y simboliza a determinadas deidades. Las aves son típicas de las cerámicas vacceas y arévacas. Aparecen en téseras o en remates, que son algunos posibles *signa*

equitum de la cultura de Miraveche. El caballo es símbolo de las élites ecuestres, lo que explicaría los reversos monetales del jinete divino o fundador mítico de la ciudad, al igual que la heroización ecuestre, documentada en algunas estelas, en relación con los astros. Las aves rapaces recuerdan el ritual de exposición. El simbolismo astral alude a la creencia de una supervivencia después de la muerte, en la metamorfosis del ser y en la fluidez de los diferentes estadios del cosmos. Igualmente se documenta el ornitomorfismo divino en Celtiberia y en otras regiones de la antigua Celtiberia. También aparece un hibridismo humano-animal en la cerámica de Numancia, documentado, igualmente, en la numismática gala. Cuernos de ciervo aparecen en los fundamentos de la muralla de Blacos, Soria, y como ofrenda en la cámara absidial del ninfeo de Minerva-Salus, de Silbis. Se documenta en Celtiberia el culto a algunos dioses del panteón celta, como *Lug* y *Epona*. La cabeza con múltiples significados es característica del mundo céltico y celtibérico, lo que explicaría la decapitación del enemigo vencido y las fíbulas de jinete y caballo. Son significativos los hallazgos de cráneos en Numancia y las cabezas de piedra de Valeria. Igualmente, es frecuente el combate entre guerreros. Otro elemento común es el espacio libre entre los dioses y los humanos, el *nemeton* céltico. La epigrafía demuestra, tanto en el mundo celta-romano de Hispania como en el galo-romano, un proceso de individuación del espacio de culto.

En la Celtiberia, al contrario que en la Galia o en Britannia, no hay santuarios monumentales arquitectónicos. Es la escritura la que indica el monumento, como en Peñalba de Villastar, en Cabeço das Fraguas o en Lamas de Moledo. Una diferencia fundamental entre Celtiberia y la Galia es la ausencia de una plástica en la primera.

La epigrafía y la iconografía establecen una clara diferencia entre la religiosidad de los celtíberos y la de otros pueblos

indoeuropeos. Entre lusitanos y galaicos son mucho más numerosos los altares que en Celtiberia. En cambio, es mucho más importante entre los celtíberos occidentales la iconografía cerámica. En este aspecto, la Celtiberia occidental se acerca más al mundo ibérico levantino. La Celtiberia es un mundo intermedio entre el mundo ibérico levantino y el mundo indoeuropeo.

F. Marco señala el contraste entre el ateísmo de los galaicos y el dios anónimo de los celtíberos y de sus vecinos. Para los griegos, ateos eran los que veneraban a dioses inasimilables para los griegos. La mayor epigrafía no quiere decir mayor grado de romanización.

En Celtiberia predominan las cuevas-santuario y los santuarios rupestres en Vettonia. En Celtiberia no hay una estatuaría, como los guerreros lusitanos o los verracos vettones. No existen saunas, como entre las poblaciones del Duero, ni las piedras formosas galaico-lusitanas. Entre estos últimos pueblos no existe la exposición de cadáveres como en Celtiberia. Es típico de Celtiberia y de los vacceos el sellar los pactos con teselas con inscripciones, en celtíbero o en latín.

F. Marco defiende la existencia de sacerdotes en Celtiberia. Una escena de sacrificio de un ave se representaría en un vaso de Numancia, y un sacerdote en otro vaso; un sacerdote tocando una flauta se representa en un bronce de Paredes de Nava, Palencia, y un sacrificio de un suideo figura en un relieve perdido de Duratón. El vaso con un individuo con árbol partiendo de la cabeza, de Arcóbriga, es posiblemente un sacerdote. El sacerdocio en la Antigüedad se caracterizó por mediar entre los dioses y los hombres y por hacer los sacrificios. Ambas funciones se daban en Celtiberia.

En el bronce de Luzaga, F. Marco señala un carácter religioso en el magistrado que oficia. Su traducción sería «versado en

cosas divinas». Un personaje con funciones sacerdotales estaría citado en la téseras de Are/Korata. Se ha propuesto la hipótesis de que, determinadas expresiones, harían referencia a funciones jurídicas o institucionales efectuadas por sacerdotes. Todas estas ideas son de gran importancia para el conocimiento de la religión de los celtíberos, y habría que contar con ellas para el futuro.

ASPECTOS DE LA RELIGIÓN EN LA PREHISTORIA, SEGÚN F. JORDÁ

F. Jordá murió preparando un gran libro sobre la religión en los pueblos prehistóricos de España, que tenía muy avanzado pero no rematado. En memoria suya se recogen algunas de sus indicaciones sobre el tema, que avanzó en su libro *Historia del arte hispánico*, I: *La Antigüedad*, cuya última y tercera edición es de 1980. Al referirse al material de la cueva del Parpalló⁵⁷, escribe:

Es corriente atribuir todos estos fenómenos artísticos a un cierto sentido mágico y religioso. La dificultad de estas atribuciones reside en que no sabemos hasta qué punto existían estos conceptos en el hombre paleolítico y si los concebía separados o formando uno solo. Es este uno de los problemas que no puede ser resuelto mediante las estadísticas, tan en boga actualmente.

El autor no descarta que el arte parietal, al igual que el de Altamira y de las restantes cuevas del Cantábrico y del sur de Francia, tuviera un carácter mágico o religioso, aunque considera que es muy difícil de precisar si el hombre que pintó estas cuevas tenía estos conceptos.

Más adelante⁵⁸ insiste en el mismo problema:

Queda por resolver si estos tipos artesanales fueron realmente utilizados por el hombre para sus menesteres, o si se trata de tipos sacros, como exvotos, amuletos o elementos profilácticos, problema que estamos muy lejos de resolver, pero que se halla ligado en cierto modo con la hipótesis de la posible existencia de «santuarios» muebles distintos de los rupestres.

Puntualiza más su sentir sobre este importante tema al referirse a que, en determinadas cuevas cántabras —y menciona concretamente Altamira y Castillo—, los restos artísticos

muebles se han relacionado con las representaciones existentes en las mismas. Su pensamiento⁵⁹ es que «esto puede inducirnos a plantear el valor de la cueva como centro de creación artística, sin dejar de suponer la existencia de valores religiosos».

F. Jordá opinó que las cuevas paleolíticas eran santuarios. Así lo afirma⁶⁰ tajantemente, al referirse a la cueva del Castillo:

En la cueva del Castillo tenemos uno de los grandes «santuarios» de manos, que sin duda ha de pertenecer a esta fase gravetense. La importante serie de manos, agrupadas en dos paneles, y una vulva en rojo, creemos que integran la base fundamental de este santuario.

Al mencionar un antropomorfo de Hornos de la Peña, se plantea⁶¹ su significado:

Tal vez la figura más interesante sea la de un antropomorfo de rasgos faciales muy acusadamente humanos, de barbilla saliente y apuntada, nariz aguilena y ojo redondo, vientre ligeramente abombado, extremidades torpes aunque digitadas y una especie de rabo en su parte posterior, que ha hecho que se considere a esta figura como disfrazada. Por su semejanza con otros antropomorfos, hace que nos inclinemos por considerarlo como un tipo masculino provisto de un disfraz, posiblemente en relación con un culto de la fecundidad. Curiosamente, a esta figura se asocia una cuerna de ciervo, lo que puede relacionarla en cierto modo con el «hechicero» de Trois Frères.

Por vez primera, el prehistoriador afirma que un antropomorfo puede vestir un disfraz y estar relacionado con un culto a la fecundidad. Podría tratarse de un hechicero en un acto de culto, como el de Trois Frères. Los hechiceros intervendrían en el culto.

F. Jordá⁶² no se olvida de la cueva de Maltravieso, que califica como un santuario de manos, muchas de las cuales presentan mutilaciones en los dedos, y además aparecen con parte del antebrazo. La fecha de esta cueva extremeña es bastante posterior a la del Castillo, también con manos.

Queda claro que para F. Jordá las cuevas de los cazadores paleolíticos eran santuarios. La cueva del Parpalló era un santuario, y el arte mueble de esta cueva tenía un carácter religioso. Admite la posible existencia de hechiceros y de cultos relacionados con la fecundidad.

El prehistoriador se ocupó, igualmente, de la religión de los pueblos agricultores, ganaderos y metalúrgicos.

Al referirse a los pueblos neolíticos, F. Jordá⁶³ señala que la

característica fundamental es el culto a los muertos:

Se difunde un culto a los antepasados, que tiene como base la continuidad de la vida familiar después de la muerte, lo que hace que se construya la *casa* de los muertos —dolmen o megalito—, al tiempo que se elabora un ritual, que solo conocemos fragmentariamente —enterramiento colectivo y deposición de ofrenda—, además de la presencia de una divinidad protectora —el ídolo.

Entre los ajuares de la cultura megalítica destacan los numerosos objetos considerados como ídolos que adaptan varias formas de tipo abstracto y lineal, como los ídolos placas. F. Jordá cree que se trata de un culto a una deidad desconocida, posiblemente femenina y relacionada con la muerte. El área megalítica hay que situarla en el territorio comprendido entre el Tajo y el Guadiana, la Extremadura española y el mar.

Al tratar de los pueblos del Eneolítico, menciona el posible significado de algunas representaciones, escribe⁶⁴:

Pero las escenas más complejas son aquellas en las que aparecen varios personajes y que se integran en danzas o actos religiosos. Una de ellas, la del Puerto de Malas Cabras, presenta a un varón rodeado de mujeres, cuyo sexo se encuentra unido por una especie de palo ahorquillado con un ente cornudo, mientras que debajo de ellos otros tres hombres fálcos rodean a una extraña figura —trazo recto con dos periformes a cada extremo y serie de puntos— de complejo significado sexual; en Los Altares (Herguifuela de la Sierra) se ha descubierto recientemente a un personaje con una pluma en la cabeza, ante el cual se inclinan otros en una especie de reverencia rítmica y uniforme; en el Prado de Santamaría (Volasandero) aparece un hombre sobre un posible toro, que parece presidir una posible escena religiosa ante la figura de un bucráneo; en Fresnedo (Asturias) hay una figura con traje talar rodeada de puntos en círculo, junto a un símbolo lunar, que parece recibir el homenaje de otra más pequeña. Son, además, frecuentes los grupos de figuras humanas reunidas en posibles danzas, como el de las mujeres cogidas de la mano (cueva Ahumada), o el de las mujeres danzando alrededor del pastor con báculo (Peña Tú), o la serie de figuras halteriformes con los brazos levantados (Cerezuela). Con una danza fálica nos encontramos ante la escena de Piruetanal, en la que un varón con un gran falo, como abdomen de abeja, se halla rodeado de tres danzantes de brazos en asas y piernas levantadas como en danza y por otras tres figuras bitriangulares con brazos, bajo las que se hallan otras dos más pequeñas.

Para F. Jordá, todas estas figuras y la danza serían actos religiosos, y la danza tendría un carácter religioso, como en origen lo tiene en todas las culturas.

De particular interés es la escena representada en Los Órganos (Despeñaperros)⁶⁵:

en donde se ven tres figuras bitriangulares con la cabeza adornada con un tocado de ceremonia, hecho con grandes alfileres o agujones horizontales sobre los que se ven dos rodetes u óculos y se remata con dos cuernos, cuyos brazos y piernas, acabados en dedos, parecen dispuestos como para una danza. Las tres figuras se encuentran alrededor de un ciervo de grandes cuernos ramiformes, debajo de cuyas patas se hallan un arco y flechas. Conjunto pictórico que por sus rasgos —bitriangularismo en cabeza y extremidades, tocado de ceremonia, actitud de movimiento— debe de pertenecer a una fase muy avanzada de la pintura esquemática, posiblemente ya dentro del Bronce final, en el momento en que el bronce peninsular va abandonando las tendencias artísticas y religiosas en las que la divinidad es todavía una forma abstracta y se expresa mediante esquemas ideales, para transformarse en una expresión

Muy bien recoge el autor un dato muy importante de esta escena, que indicaría el paso de la divinidad expresada bajo una forma abstracta a otra ya antropomorfa, según se documenta en las religiones del Mediterráneo oriental. Este paso se fecharía a finales de la Edad del Bronce.

Una de las ideas de mayor novedad para el contenido de este trabajo, de las expresadas por F. Jordá, es todo lo referente a cultos zoolátricos, toro o ciervo, o antropomorfos. Era un tema muy querido por el autor y a él prestó especial interés. Sobre el particular, escribió⁶⁶:

Junto a estas sencillas y básicas estructuras de una vida social sedentaria encontramos detalles que nos hablan de la existencia de elementos sacros, relacionados con cultos zoolátricos o antropomorfos. Respecto a los primeros podemos señalar la probable existencia de un culto al toro, que se nos hace patente en hierofanías que van desde la simple figura del animal aislado (Piezarrodilla) hasta otras en que lo vemos bajo aspectos un tanto antropomórficos (Cingle de Mola Remigia, Racó Molero), cuyos caracteres de simulacros o imágenes parecen claros y se vinculan a escenas de ofrenda, sacrificio, danza ritual (Dos Aguas, Barranco del Pajadero), o tauromaquia o juego con animales (Cogul, La Gasulla, Los Grajos), testimonio de la existencia de un dios-toro, cuyos antecedentes mediterráneos son harto evidentes.

En cuanto al ciervo, aunque poco estudiado en su aspecto religioso, parece, sin embargo, asociado a algunas escenas que evidencian su carácter sacro, como las grandes figuras existentes en Calapatá, en Agua Amarga o en Nerpio; el hecho de que en los abrigos de Alpera y Cantos de la Visera el toro haya sido transformado en ciervo, o que en uno de los abrigos de Dos Aguas aparezca representado un gran ciervo —único en todo el conjunto— que aparece presidir a todas las escenas del abrigo, de que en la cueva del Polvorín encontremos dos grandes ciervos acosados por varios cazadores que parecen protegidos por una hierática divinidad femenina que tiene junto a sí una gran cornamenta de ciervo, etc., sin ser concluyente, invita a pensar en que el ciervo fue objeto de un culto zoolátrico, que confirma la escena del arte esquemático, ya comentada, de Los Órganos (Despeñaperros) y que, además, se nos aparece con posterioridad en muchas leyendas, como la del mítico rey Habis, amamantado por una cierva, o la relación de Sertorio con una especie de cierva-oráculo.

Complemento de estas escenas religiosas son otras más complejas, relacionadas ya con divinidades antropomorfas, como las de «presentación» de un arquero ante la divinidad acompañado por una servidora, como en Minateda y en el abrigo del Arquero; las danzas rituales «agrarias» en las que una o varias figuras femeninas bailan ante una «dea» (Dos Aguas), o ante un dios-toro (Cingle de Mola Remigia, Barranco del Pajadero); la citada escena del Polvorín, con una diosa, en posición hierática, propiciando una acción venatoria sobre el ciervo; la representación de una danza masculina ante una pequeña «dea» y unas cuantas figuras de posibles divinidades (Agua Amarga, cueva de Los Caballos), demuestran la existencia de una divinidad femenina, relacionada con la agricultura y con la caza y seguramente con la misma maternidad. La figura masculina, como posible divinidad, ofrece menos ejemplos, relacionados siempre con un culto fálico. En la cueva de Los Grajos hay dos representaciones, una danza femenina y un desfile procesional, que se celebran en honor de una divinidad fálica, el dios «phi»; también en Cogul se halla una danza femenina, en medio de la cual aparece un personaje itifálico. También tiene un sentido fálico la representación de Cueva Remigia IV, en la que dos hombres disfrazados de pájaros, mediante plumas y picos, con falos enhiestos, se encuentran en disposición de realizar una danza. Son todas ellas representaciones propias de un culto fálico, simbolizado por un dios con el miembro varonil, que tiende a sustituir a la vieja divinidad fecundadora, el toro, hecho este que parece comprobarse en la misma cueva de Los Grajos, en la que se ven figuras fálicas, pero no representaciones de toros. Nos encontramos con un hecho trascendental, la sustitución de los elementos sacros de tipo animal por dioses antropomorfos, hecho que ya habíamos puesto de

relieve al estudiar las figurillas de marfil femeninas, que representaban, dentro de la serie de ídolos abstractos de las primeras edades del metal, el paso a las representaciones antropomorfas de tipo realista, lo que parece realizarse en nuestra península durante el Bronce argárico, cuando comienzan a ser frecuentes y a multiplicarse la relaciones de la Península, meridional y levantina, con los pueblos del Mediterráneo oriental, los cuales influyeron poderosamente con sus grandes creaciones religiosas, basadas en el antropomorfismo de las divinidades.

Por vez primera, F. Jordá menciona las imágenes religiosas, las hierofanías vinculadas a las ofrendas, los sacrificios, además de las danzas rituales. A las escenas de tauromaquia o de juegos de animales, igualmente, los vincula con un posible culto al toro. Se representarían divinidades antropomorfas, danzas ante posibles dioses. Se insiste en la existencia de cultos fálicos, lo que es muy probable, y de danzas procesionales, que serían una gran novedad en el culto. F. Jordá indica muy bien el cambio radical en la religiosidad de los pueblos eneolíticos.

Todas estas ideas son muy sugerentes y hay que contar con ellas en el futuro.

¹ J. M. Blázquez (1973), «Die Mythologie der Althispanier», en *Götter und Myten im Alten Europa*, Stuttgart, págs. 82-83. *Ídem* (1975), *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid. *Ídem* (1977), *Imagen y mito: estudio sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid. *Ídem* (1982), *Historia de España*, II: *España Romana*, Madrid, págs. 261-321. *Ídem*, «Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit», *ANRW*, II, 18.1, págs. 164-275. *Ídem* (1983), *Primitivas religiones ibéricas*, II. *Religiones prerromanas*, Madrid. *Ídem* (1991), *Religiones de la España antigua*, Madrid. *Ídem* (2000), *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad*, Madrid. *Ídem* (2001), *Religiones, ritos y creencias funerarias en la Hispania prerromana*, Madrid. *Ídem* (2003), *El Mediterráneo y España en la Antigüedad: historia, religión y arte*, Madrid, págs. 405-416. *Ídem* (2006), *El Mediterráneo: historia, arqueología, religiosidad, arte*, Madrid, págs. 189-229. *Ídem*, «Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania. Teónimos I», *Ilu*, 9, 204, págs. 247-279. Es fundamental el estudio de F. Marco (1994), *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, págs. 313-400.

² *Hispania Epigraphica (Hep)* 11, 2005: 36-37.

³ *Hep* 7, 1997: 112.

⁴ *Hep* 11, 2005: 116.

⁵ *Hep* 11, 2005: 125.

⁶ *Hep* 11, 2005: 250.

⁷ *Hep* 11, 2005: 96.

⁸ *Hep* 11, 2005: 242-243. R. Pedrero ha estudiado el teónimo lusitano-galaico *Bandue/Bandi* (aproximación lingüística al teónimo lusitano-gallego *Bandue/Bandi*); F. Villar y F. Beltrán (1999): *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*, Salamanca, págs. 535-543. Piensa la autora que el dios que ata, de la raíz *shendh-*, altar, podría ser el dios de los vínculos sobre parentesco, de clanes y de tribus, protector de clanes familiares, de ciudades y de pueblos, que necesita ser precisado con un epíteto, que suele ser de carácter local.

⁹ *Hep* 11, 2005: 31-32.

¹⁰ *Hep* 11, 2005: 222.

¹¹ *Hep* 11, 2005: 233-234.

¹² *Hep* 11, 2005: 118.

¹³ *Hep* 11, 2005: 235-236.

- [14](#) *Hep* 11, 2005: 158.
- [15](#) *Hep* 11, 2005: 250-251.
- [16](#) *Hep* 11, 2005: 238.
- [17](#) *Hep* 11, 2005: 21.
- [18](#) *Hep* 11, 2005: 257.
- [19](#) *Hep* 11, 2005: 34.
- [20](#) *Hep* 11, 2005: 249.
- [21](#) *Hep* 11, 2005: 237.
- [22](#) *Hep* 11, 2005: 225.
- [23](#) *Hep* 11, 2005: 117.
- [24](#) *Hep* 11, 2005: 118.
- [25](#) *Hep* 11, 2005: 115.
- [26](#) *Hep* 11, 2005: 231-232.
- [27](#) *Hep* 11, 2005: 39.
- [28](#) *Hep* 11, 2005: 34.
- [29](#) *Hep* 11, 2005: 234.
- [30](#) *Hep* 11, 2005: 234-235.
- [31](#) *Hep* 11, 2005: 235.
- [32](#) *Hep* 11, 2005: 34.
- [33](#) *Hep* 11, 2005: 38.
- [34](#) *Hep* 7, 1997: 112.
- [35](#) *Hep* 11, 2005: 38.
- [36](#) *Hep* 11, 2005: 237-238.
- [37](#) *Hep* 11, 2005: 118.
- [38](#) *Hep* 11, 2005: 233.
- [39](#) *Hep* 11, 2005: 78.
- [40](#) *Hep* 11, 2005: 90.
- [41](#) *Hep* 11, 2005: 258.
- [42](#) *Hep* 11, 2005: 171.
- [43](#) *Hep* 11, 2005: 179.
- [44](#) *Hep* 11, 2005: 137.
- [45](#) *Hep* 11, 2005: 99.
- [46](#) *Hep* 11, 2005: 99-100.
- [47](#) *Hep* 11, 2005: 120.
- [48](#) *Hep* 11, 2005: 258.
- [49](#) «Vascuence y romance: Ebro-Gerona. Un espacio de comunicación», en *Las raíces lingüísticas de Navarra*, Pamplona, 2004, pág. 118.
- Sobre los vascos en la Antigüedad son fundamentales los siguientes trabajos: J. M. Blázquez (1989), *Nuevos estudios sobre la romanización*, Madrid, págs. 211-246. Todas las fuentes antiguas sobre los vascos: M. Almagro (2005), «Etnogénesis del País Vasco: de los antiguos mitos a la investigación actual», *Munibe*, 57.2, págs. 5-24; F. Beltrán, «Hacia un replanteamiento del mapa cultural y étnico del norte de Aragón», en F. Villar y M. P. Fernández (2001), *Religión, lengua y cultura prerromanas de Hispania*, Salamanca, págs. 61-83.
- [50](#) «Lares Viales en el conventus asturum: los dioses de los caminos en el N.O. y Asturias romanos», en *VI Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Madrid, 2002.
- [51](#) «Las Matres de Clunia», en F. Villar y F. Beltrán, (eds.), *Pueblos, lenguas y escrituras en la Hispania prerromana*, Salamanca, 1999, págs. 421-432.
- [52](#) L. Gasperini (1992), «Sul complesso ipogeico cluniense della *Cueva de Román* e le sue iscrizioni»,

- [53](#) P. Palol y J. Vilella (1986), «¿Un santuario priápico en Clunia?», *Koiné*, 2, páginas 15-25.
- [54](#) «Dioses celtíberos», en *Celtíberos: tras la estela de Numancia*, Soria, 2005, páginas 223-228.
- [55](#) «Santuarios celtibéricos», en *Celtíberos*, *op. cit.*, págs. 229-234.
- [56](#) «Religión celta y celtibérica», en *Celtíberos*, *op. cit.*, págs. 213-222.
- [57](#) F. Jordá (1978), *Historia del arte hispánico*, I: *La Antigüedad*, Madrid, pág. 17.
- [58](#) F. Jordá, *op. cit.*, pág. 53.
- [59](#) F. Jordá, *op. cit.*, pág. 59.
- [60](#) F. Jordá, *op. cit.*, pág. 71.
- [61](#) F. Jordá, *op. cit.*, pág. 87.
- [62](#) F. Jordá, *op. cit.*, pág. 93.
- [63](#) F. Jordá, *op. cit.*, págs. 105-106, 111.
- [64](#) F. Jordá, *op. cit.*, pág. 128.
- [65](#) F. Jordá, *op. cit.*, pág. 128.
- [66](#) F. Jordá, *op. cit.*, págs. 142-143.

CAPÍTULO X

EL AGUA EN LOS SANTUARIOS FENICIOS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA Y SUS PROTOTIPOS MEDITERRÁNEOS¹

ANTECEDENTES

El agua desempeñó un papel importante en los santuarios fenicios de la Península Ibérica: *Herakleion* gaditano, cabo de San Vicente, Carmona, Elche e Ibiza. Su uso en ellos se remonta varios siglos en los santuarios fenicios y semitas, que son un precedente para los hispanos. El agua era un elemento esencial en los cultos y en los rituales. En el año 2001, Groenewoud (2001) publicó un trabajo fundamental para el contenido de este trabajo. Sus conclusiones son las siguientes: la presencia de fuentes y arroyos parece ser un factor determinante de la elección del lugar de determinados santuarios en el campo. Los arroyos podrían simbolizar los ciclos anuales de la vida, de la muerte y del renacimiento. El ciclo anual podría simbolizar la abolición de las faltas personales, la rectificación de la riqueza y la fertilidad, y personificar el actual concepto de purificaciones rituales. Aunque no todas las instalaciones de agua pueden ser relacionadas con usos rituales, algunas pueden vincularse con cultos y rituales de determinadas deidades fenicias.

Algunas instalaciones de aguas tenían un carácter práctico más bien que servir para funciones sagradas. Otras habrían tenido un carácter más sagrado. Algunas instalaciones de agua son importantes en o alrededor de los santuarios. No siempre habría un uso común único para estas instalaciones. Un estanque sagrado, por lo general, se relaciona con la ofrenda de objetos votivos dedicados a la deidad del santuario. No hay pruebas de que los objetos de un tipo pudieran ser depositados en la piscina sagrada de Biblos, que se alimentaba de fuentes de las proximidades.

En los cultos fenicios las purificaciones y las abluciones fueron frecuentes. Tan solo se recuerdan en este trabajo su uso en algunos templos muy importantes.

TEMPLO DE LOS OBELISCOS DE BIBLOS

En el templo de los obeliscos de Biblos fechado entre los siglos XIX y XVIII a.C., delante del gran vestíbulo central, había pequeños estanques destinados a las ofrendas líquidas, y un estanque de mayor tamaño colocado a la derecha de la entrada. El agua servía para rituales de purificación².

EL AGUA EN LOS TEMPLOS FENICIOS

Santuarios próximos a fuentes situadas en el campo son los de Afqa, Amrit, Bostan esh-Sheik y Aïn. En el templo 1 de Kition, fechado entre el siglo XIII y el año 1000 a.C., había estanques que formaban parte del jardín sagrado, posiblemente como estanque ornamental, para alimentar peces sagrados o con fines lustrales. Estos estanques existían en los templos egipcios de las dinastías XVIII y XIX³.

En el culto de Kition el agua desempeñaba una función importante, como lo indica una inscripción en el templo de Astarté de Kitió, que menciona un «maestro del agua» dedicado al culto, que parece estar en relación con las instalaciones hidráulicas de la construcción sagrada de Bamboula, que no tenía uso doméstico.

En el templo de Bostan esh-Sheik, dedicado a Eshmun, el gran dios de Sidón, levantado a 2 km al noroeste de Sidón, delante del trono de Astarté, se encontraba una piscina⁴ fechada en el siglo III a.C. que indica la vinculación de las aguas con Astarté y con Eshmun. Los fieles debían bañarse en ellas y purificarse.

En la altura principal que domina Petra, la cima del Gebel Madh- bah se construyó un santuario a cielo abierto con un témenos o recinto sagrado con instalaciones de culto, como una mesa rectangular y una serie de plataformas donde se debían colocar las imágenes sagradas, con escaleras de acceso. A la izquierda hay un alto. Se excavaron estanques y pozos, que indican que el agua para libaciones y purificaciones desempeñaba un papel importante en el culto. Se ignora a qué dios o diosa está consagrado el santuario⁵.

El templo de Baalbeck, consagrado a Júpiter Heliopolitanus, levantado de los años 35 al 80, era pseudodíptero decástilo. Medía 88 m de longitud y 48 m de anchura. Tenía diecinueve columnas en los lados. A los lados de los dos altares, colocados en el centro del atrio, se encontraban dos estanques de forma rectangular⁶ que servían para bañarse y purificarse los fieles.

A 1 km al norte de Gerasa se construyó un doble estanque llamado Birkelein, que alimentaba de aguas a Chrysarrhoas. El estanque está rodeado de pórticos y próximo a un pequeño teatro. El estanque era el lugar de culto y de festivales dedicados a las divinidades acuáticas⁷.

En Palmira se inauguró en el año 32 el gran santuario consagrado a Bel, que era el santuario nacional de los habitantes de la ciudad. El templo tenía unas proporciones grandiosas: 200 m de longitud, y formaba un témenos que cubría 4 ha. Un porche monumental, octóstilo, es la entrada. En el centro del témenos, cuatro torres coronaban el templo. Siguió el modelo llamado de Hermógenes en Magnesia de Meandro, y prefiguraba los templos de Zeus en Aizanoi y el de Roma y Augusto en Ancira. A la derecha del eje de penetración, se colocó un estanque para las abluciones⁸. Bel era un dios de origen acadio muy venerado en Babilonia. El templo estaba dedicado a la triada divina, Bel, Iarhibol y Aglibol. Bel era un dios cósmico y con poder absoluto. Reinaba sobre el Sol, la Luna y los planetas. En la cúpula de la cella se colocaron los bustos de las siete divinidades planetarias.

Luciano de Samosata (*Dea syr.*), describe los rituales dedicados a esta diosa, que se celebraban en Hierápolis, hoy Alepo, ciudad no muy distante de Samosata, donde nació el gran satírico. Luciano describe los ritos, la solemnidad, los sacrificios y la construcción del templo. Al comienzo de su tratado menciona el autor algunos grandes templos fenicios, como el de Meiqart de Tiro, el de Sidón de Astarté, el de Heliópolis y el de Biblos, consagrado a Venus Biblia, donde se celebraban las Adonías en honor de Adonis, el amante de Afrodita muerto por un jabalí, fiestas en las que se inició Luciano. En este templo, las mujeres que no querían cortarse el pelo, se prostituían. En todos estos templos el agua desempeñaba un papel importante en los rituales. Luciano menciona el río, que desciende del Líbano y que se vuelve rojo por la sangre de Adonis, herido gravemente, según contaban los habitantes de Biblos. A Luciano le parece el templo más importante el de Hierápolis por la magnificencia, por los exvotos, por las maravillas y por las estatuas que daban oráculos,

que sudan, que se movían y que profetizaban el futuro. Su riqueza procedía de Arabia, de Fenicia, de Babilonia, de Capadocia, de Asiria y de Cilicia. Se afirmaba frecuentemente que fue fundado por Deucalión cuando llovió torrencialmente sobre la tierra. Solo se salvó Deucalión por su piedad.

En Hierápolis se cuenta que se abrió en la tierra un gran socavón y que por él se coló el agua. Para conmemorar esta historia, dos veces al año el agua del mar es llevada al templo. La transportaban no solo los sacerdotes, sino también de toda Siria, Arabia y los habitantes de más allá del Éufrates. Los hombres iban al mar, cogían agua y la vertían en el socavón. Se afirmaba que Deucalión, cuando construyó el templo, dio una ley en recuerdo de aquella calamidad. Otras leyendas atribuían la fundación del templo a Semíramis, reina de Babilonia², que lo consagró a Dercetio; otras a Arte, y estaba dedicado a Rea. El templo se encontraba en medio de la ciudad, rodeado de dos murallas. El santuario estaba orientado al oriente y siguió modelos jonios. Se penetraba en él mediante una escalera. Las puertas del vestíbulo eran de oro. El templo tenía cella, a la que se llegaba por una escalera. En la cella entraban solo unos pocos sacerdotes. En su interior había dos estatuas de oro, una de Juno y otra de Zeus.

La estatua de Juno estaba coronada por un cesto, que llevaba solo Venus Celeste, o sea, Astarté. El cesto estaba lleno de oro y de piedras preciosas, sardónicas, jacintos y esmeraldas que ofrecían los egipcios, los indios, los etíopes, los medos, los armenios y los babilonios. Esta imagen era llevada dos veces al año al mar, cuando se traía el agua al templo.

En Hierápolis había, pues, una purificación cultual de imágenes sagradas, que se hacía en el mar. El número de imágenes sagradas que menciona Luciano, que conocía el templo de Hierápolis por haberlo visitado, era grande. Además

de la de Juno y la de Zeus, había de Semíramis, de Apolo —que emitía oráculos—, de Elena, de Écuba, de Andrómaca, de Paris, de Héctor, de Aquiles, de Nereo, de Filomela, de Progne, de Terco de Agria, de Alejandro y de Sardanápalo.

Los sacerdotes eran muchos. Unos hacían sacrificios; otros ofrecían libaciones, que podían ser de agua, como los que ofreció Elías; otros alumbraban el fuego sagrado; otros cuidaban del ara. Vestían de blanco como los sacerdotes del *Herakleion* gaditano. El gran sacerdote, cuyo cargo se renovaba todos los años, vestía de púrpura y cubría su cabeza con una tiara de oro. Además del clero, había flautistas, galos (eunucos de Cibeles), los que silbaban y mujeres locas y fanáticas. El sacrificio se hacía dos veces al día. A Zeus se sacrificaba en silencio, y a Juno, con cánticos, con música y con tímpanos.

Luciano recoge datos importantes para el contenido de este trabajo, como que, no muy lejos del templo, había un lago donde se criaban peces sagrados, no muy grandes, y que acudían por su nombre. El lago era profundo. En el centro del mismo había un ara de piedra a la que ofrecía coronas y perfumes. Muchos, por voto, cada día iban al ara nadando y ofrecían coronas, celebraban procesiones muy concurridas al lago y allí llevaban las imágenes sagradas. La de Juno era la primera, y la retiraban haciendo muchas plegarias. Las procesiones más concurridas eran las que iban al mar. Luciano no participó en ellas, pero vio a los devotos, que volvían. Cada fiel llevaba un cántaro lleno de agua sellado con cera. No lo abrían. Un galo sagrado que vivía junto al lago, al presentar los fieles los cántaros, inspeccionaba los sellos y recibía un donativo. Rompía las ataduras y tiraba la cera. El galo recibía mucho dinero por esta operación. Los devotos vertían el agua en el templo y, hecho un sacrificio, se marchaban. Hacían, pues, libaciones de agua.

La fiesta mayor se celebraba al comienzo de la primavera. Unos la llamaban del falo; otros de la pira. El ritual consistía en lo siguiente: llevaban grandes árboles al atrio del templo; después llevaban allí cabras, ovejas y otros animales, y los colgaban vivos de los árboles. Añadían exvotos de pájaros, de vestidos y de arneses de oro y de plata. Después daban vueltas con las estatuas alrededor de los árboles; encendían el falo y se quemaba todo. En esta fiesta participaban muchos fieles de toda Siria y de casi todo el mundo. Todos llevaban en procesión sus dioses.

Los días solemnes la multitud se congregaba en el templo. Muchos galos y hombres dedicados al culto sagrado celebraban orgías y se herían los brazos; otros tocaban flautas y pequeños tímpanos. Cantaban canciones sagradas e inspiradas. En la religión hebrea, la música era también parte integrante del culto (*2Sam.* 6.5. 12-15; *1Par.* 15. 16-24; 16. 5-6; 25. 1-30; *Neh.* 12.48; *1 Mac.* 4.54). Se tocaba música para profetizar (*1Sam.* 10.5; *2Re.* 3.15). En los festines (*Job* 21.12; *Ecl.* 2.8; *Eco.* 32.5-8; 40.20; 49.2; *Is.* 5.12; *Am.* 6.5; *1Sam.* 16.23). En las páteras fenicias se representa a músicos y danzantes delante de una diosa entronizada que debió ser Astarté, como en las páteras de la cueva de Zeus, hallada en el monte Ida, siglo VIII a.C.; de Idalion, 850-750 a.C.; de Kourion, 710-675 a.C.; de Olimpia, 750-700 a.C.; de Esparta, 750-700 a.C.; del Iran Bastan Museum de Teherán, 850-750 a.C.; del Cleveland Museum of Art, 750-675 a. C.^{[10](#)}, o en un pyxis hallado en el palacio de Nimrud, de estilo sirio^{[11](#)}.

Toda esta ceremonia, en Hierápolis, se realizaba fuera del templo, y los fieles no penetraban en él. Estos días se castraban los galos. Mientras la multitud se dedicaba a la música y a las orgías, otros estaban poseídos por un furor. Algunos que iban a ver las fiestas, se volvían furiosos y se portaban como los otros.

El joven que se volvía frenético, se desnudaba gritando y se marchaba; cogía un cuchillo, se castraba y corría por la ciudad con los testículos en la mano. En una casa le echaban; en otra recibía un traje de mujer y todos los adornos propios de las mujeres. A los galos no se les enterraba; cuando moría alguno, los compañeros se lo echaban a la espalda, lo llevaban a los arrabales de la ciudad y arrojaban piedras sobre el féretro. Se marchaban y no entraban durante siete días en lugar sagrado, y si entraban antes, cometían una impiedad. Sobre este punto se ha legislado. Si un galo veía un muerto, ese día no entraba en lugar sagrado; al día siguiente se purificaba y entraba. Los parientes del difunto esperaban treinta días; después se afeitaban la cabeza y entraban; sacrificaban toros, vacas, cabras y ovejas. A los cerdos los consideraban inmundos, como en Israel y en el *Herakleion* gaditano. No comían carne de cerdo. Se consideraba a los galos sagrados. La paloma era considerada santísima. No se la podía tocar; si alguien la tocaba, se le tenía por maldito durante todo el día. En el *Herakleion* gaditano también se sacrificaban palomas. Las palomas habitaban en las casas, entraban en las habitaciones y comían por la tierra.

Cuando uno iba a Hierápolis, se cortaba los cabellos y se ponía un cinturón; inmolaba un animal; troceaba las carnes y celebraba un banquete sagrado; desparramaba el cabello por tierra y se arrodillaba encima de él; ponía encima de la cabeza, la cabeza y los pies de un animal; a continuación, hacía su voto: pedía que se aceptase el sacrificio y prometía hacer uno mayor aún; concluida esta ceremonia, se coronaba la cabeza y coronaba a todos los acompañantes. Cuando salía de casa y durante todo el trayecto, usaba agua fresca para lavarse y para beber. No podía acostarse en una cama antes de terminar la peregrinación y de volver a casa. En Hierápolis era recibido como huésped por personas que no le conocían. Se habían establecido lugares de recogida en cada ciudad. Recibían en casa a los de su país. A los

asirios se les llamaba maestros, porque enseñaban a los forasteros. Sacrificaban no en el templo. Cuando uno ofrecía la víctima en el altar, hecha la libación —que sería muy probablemente de agua—, la llevaba viva a casa y allí hacía el sacrificio y la plegaria. En otros sacrificios, coronaban a las víctimas consagradas, las arrojaban del vestíbulo, caían y morían. Se tatuaban las manos y el cuello como todos los asirios. En Hierápolis, los jóvenes ofrecían la primera barba. Los muchachos dejaban crecer, por devoción, los cabellos desde el nacimiento. Al entrar en lugar sagrado se cortaban el pelo, lo colocaban en un vaso de plata o de oro y lo depositaban en el templo con el nombre del oferente. Luciano puntualiza que este ritual lo realizó él de joven y que todavía se conservaba el vaso en el templo¹².

Esta descripción es muy importante por señalar bien el papel del agua, como se indicó, en los diferentes rituales de un templo semita. Es un *unicuum* en toda la literatura antigua.

Algún otro santuario semita con estanques de agua cabe recordar, como el santuario consagrado a Iarhibol, localizado en la fuente llamada el Efga. Las inscripciones de los palmirenos se refieren al dios venerado en el santuario, como el «Gad de la fuente bendita» o «la piedra sagrada de la fuente», que tenía sus propios sacerdotes. La identificación del «Gad de la fuente sagrada» con Jarhibol es aceptada generalmente. Un relieve dedicado por los arqueros palmirenos en Dura-Europos, ciudad construida a orillas del Éufrates, menciona a Iarhibol, la piedra sagrada de la fuente bendita¹³.

EL AGUA EN LA RELIGIÓN DE ISRAEL

Varios textos de la Biblia mencionan el papel que el agua desempeñaba en la religión israelita. El primero se refiere al

gigantesco recipiente sostenido por doce toros que había en el templo de Salomón (965-928 a.C.). Se describe en *1Re. 7.23-37*. Dice así el escritor sagrado:

²³ Luego hizo el mar de metal fundido, de diez codos de borde a borde; era perfectamente redondo, de cinco codos de altura, y un hilo de treinta codos medía su circunferencia.

²⁴ Por debajo de su borde le circulan en torno coloquintadas de diez por codo, dando la vuelta al mar todo alrededor. Había dos hileras de coloquintadas, que hablan sido fundidas en la misma fusión que aquel.

²⁵ Descansaba [el mar] sobre doce toros, de los que tres miraban al septentrión, tres al occidente, tres al mediodía y tres al oriente. El mar asentábase sobre ellos y todas sus traseras estaban vueltas hacia el interior.

²⁶ El grosor del mar era de un palmo y su borde semejaba como una especie de borde de cáliz de un flor de lirio. Dos mil batos tenía de cabida.

²⁷ Fabricó también las diez pilas de bronce, cada basa de cuatro codos de longitud, cuatro codos de anchura y tres codos de altura.

²⁸ La factura de las pilas era esta: constitúyanlas paneles insertos entre molduras.

²⁹ Sobre los paneles que había entre las molduras había leones, reses vacunas y querubines, y lo mismo sobre las molduras; por encima y por debajo de leones y reses vacunas había guirnaldas, trabajo de repujado.

³⁰ Cada pila tenía cuatro ruedas de bronce, con sus ejes de bronce también; sus cuatro pies tenían unas ménsulas por debajo del aguamanil; las ménsulas estaban fundidas cada una del lado opuesto al de las guirnaldas.

³¹ La embocadura hallábase en la parte interior del coronamiento [de la pila], al cual rebasaba en un codo; esa su embocadura era redonda, con una especie de soporte de codo y medio. También sobre tal embocadura había tallas, y los paneles de las mismas eran cuadrados, no redondos.

³² Las cuatro ruedas estaban por debajo de los paneles y los ejes de la rueda fijados a la basa; la altura de cada rueda era de codo y medio.

³³ La factura de las ruedas era como la factura de la rueda de un carro; y sus ejes, llantas, rayos y cubos; todo era fundido.

³⁴ En los cuatro ángulos de cada basa había cuatro hombreras, y estas formaban un cuerpo con la pila.

³⁵ En la parte superior de la basa, a medio codo de altura, había un círculo todo alrededor, y hacía el vértice de la pila, sus soportes y paneles formaban un mismo cuerpo con esta.

³⁶ Luego, sobre las planchas de sus soportes y sobre sus paneles grabó querubines, leones y palmas, según el respectivo espacio libre, y guirnaldas alrededor.

³⁷ De este modo fabricó las diez pilas, una misma fundición, una misma medida y una misma forma tenían todas ellas.

(Traducción de F. Cantera y M. Iglesias)

El mar de bronce era un gran caldero cilíndrico que, en origen, representaba el Océano primitivo en algunos templos orientales. El mar de bronce debía ser un caldero gigantesco del tipo, en menor tamaño, del hallado en la necrópolis real de Salamina de Chipre, datado a finales del siglo VIII a.C.¹⁴. Calderos similares han aparecido en Olimpia, en Delfos y en

Etruria. El tipo procede de Urartu. Estas pilas debían ser parecidas a los soportes rectangulares con ruedas o sin ellas, con paredes caladas y adornadas con figuras humanas, damas tocando la lira ante el árbol de la vida, portador de lingote, toros o leones, hallados en Episkopi (Kourion), fechados en el siglo XII a.C.¹⁵.

En *2Crónicas*, 4, se alude a estos objetos y se afirma expresamente que eran para contener el agua para las abluciones de los sacerdotes:

¹ Fabricó un Altar de bronce cuya longitud era de veinte codos, de veinte codos en su anchura y de diez codos su altura.

² También hizo el mar de metal fundido de diez codos de borde a borde, redondo enteramente y de cinco codos de altura; y ceñíalo alrededor un cordón de treinta codos.

³ Por bajo del borde circundaban todo en torno figuras de colquintidasa, a diez por codo, dando la vuelta al mar; dos filas de colquintidasa, fundidas en la misma fundición que aquel.

⁴ Descansaba sobre doce reses vacunas, que miraban tres al norte, tres a occidente, tres al sur y tres a oriente. El mar reposaba sobre ellos, y todas sus partes traseras estaban hacia adentro.

⁵ El grosor de aquel era de un palmo, y su borde estaba labrado como el borde de una copa, a modo de una flor de lirio; tenía de cabida tres mil batos.

⁶ Fabricó asimismo diez pilas, y puso cinco a la derecha y cinco a la izquierda, para hacer en ellas las abluciones; en ellas se lavaba el material del holocausto. En cambio, el mar se reservaba para la ablución de los sacerdotes.

(Traducción de F. Cantera y M. Iglesias)

Igualmente, se confirma que en estas pilas se hacían las abluciones y se lavaba el material del holocausto.

El segundo texto sagrado que se refiere al agua en la religión israelita describe el sacrificio que hizo el profeta Elías en tiempo de Ajab (758-727 a.C.), en lucha contra los profetas de Baal. Es el siguiente (*1Re.* 18.32-35):

³² ... y construyó con las piedras un altar en el nombre de Yahveh, e hizo alrededor del altar una zanja de una superficie como de dos sats de sembradura.

³³ Luego dispuso la leña, dividió en trozos el novillo, y lo colocó sobre los leños.

³⁴ Y dijo: «Llenad cuatro cántaros de agua y vertedla sobre el holocausto y la leña. Después dijo: “Repetidlo”, y lo repitieron. Y aún dijo: “Hacedlo tercera vez”. Y por tercera vez lo hicieron.

³⁵ De suerte que las aguas discurrieron en torno al altar e incluso se llenó de agua la zanja.

(Traducción de F. Cantera y M. Iglesias)

Este texto es de gran importancia y único. El agua se vierte sobre el altar, sobre las víctimas colocadas sobre él, y se llena de

agua una zanja que rodeaba el altar. Los profetas de Baal debían seguir el mismo ritual, aunque no se afirma expresamente que vertieran agua.

Muchos textos hebreos mencionan la purificación mediante el agua (*Ez.* 36.25-26; *Za.* 13. 1; *Sal.* 51). El profeta Ezequiel (593-571 a.C.), 41.1-12, describe el templo de Salomón con una fuente en el interior. El jardín del Edén estaba regado por cuatro ríos (*Ge.* 2.10).

Algún otro templo cabe recordar. El santuario fenicio-púnico de Mozia, en la isla de San Pantaleón¹⁶, es un buen ejemplo de santuario con témenos y tres naves, construido quizá en el siglo VII a.C. sobre uno anterior, abierto al culto desde comienzos del siglo VI a.C. y durante todo el siglo V a.C. el santuario tenía un pozo circular y, a la derecha, se encontraba una cisterna. El pozo pertenecía al templo arcaico. El agua debía servir para las libaciones o purificaciones, o para ambas cosas a la vez. Se desconoce la deidad a la que estuvo dedicado.

Hay que tener presentes estos documentos al estudiar el agua en los templos fenicios de Occidente.

EL AGUA EN EL HERAKLEION GADITANO

Fue uno de los santuarios más famosos de toda la Antigüedad¹⁷, semejante al *Herakleion* de Tiro, a los templos de Éfeso, de Paphos¹⁸, de Eryx¹⁹, o a alguno de los de Roma, como el Adrianeo de Venus y de Roma²⁰. Personajes de primera fila lo visitaron, como Aníbal (Liv. XXI. 21.9), antes de invadir Italia; Fabio Máximo, el hermano de Escipión Emiliano (App. *Iber.* 65) y César (Suet. *Caes.* 7). Los sacerdotes profetizaron al futuro dictador su futura grandeza. El poeta Silio Itálico (25-101), en su epopeya *Punica*, recoge algunos datos importantes sobre el templo, como que las mujeres y los cerdos no podían penetrar

en el santuario (III. 21-23), y que los sacrificadores vestían de blanco (III. 24), de lino. Los sacerdotes vestían trajes de tela fina (III. 25). El vestido sacerdotal no estaba ceñido, sino adornado con una faja ancha (III. 26-27). Los sacerdotes llevaban los pies descalzos, el cabello corto y eran célibes (III. 28). Este último dato es chocante. En el mundo judío solo los ascetas que vivían en el desierto eran célibes, y no todos, como los de Qumran, Juan el Bautista y los esenios, según Josefo (*BI. II. 120-121*), Plinio (V. 17) y Filón (*Quod omnis probus liber* 12-13). Pablo, por dos veces, afirma tajantemente que no ha recibido ningún mandamiento de Jesús sobre la castidad (*1Cor. 7.25*). Todos los apóstoles, los hermanos de Jesús y Pedro estaban casados (*1Cor. 7.5*). Pablo estaba casado, según Clemente de Alejandría y Orígenes. Los fariseos lo estaban todos. El término que utilizan todos los escritores del Nuevo Testamento al referirse a los hermanos de Jesús es «adelfos», que significa «hermano uterino». De un fragmento de Hegesipo, historiador cristiano del 170, se desprende claramente que los hermanos de Jesús eran uterinos. Tertuliano, uno de los mayores colosos del cristianismo primitivo, cuatro veces afirmó que eran hermanos carnales (*De carne Christi* 23; *Ad Marc.* 4.19; *De monog.* 9; *De vir. vel.* 6) y en el siglo IV, según Jerónimo (*Advs. Helv.* 17), Helvidio, siguiendo a Tertuliano, lo sostuvo aún. Las fuentes judías solo conocen un maestro que estuviera soltero, por eso en la década de 1960 se propuso que Jesús tenía que estar casado, por estarlo todo el mundo, menos los ascetas del desierto. En la revelación bíblica no hay ningún rechazo de la sexualidad, por esto llama la atención que los sacerdotes del *Herakleion* gaditano sean célibes. En los altares estaba encendido el fuego todo el día (III. 28). En el *Herakleion* no había imagen sagrada, al igual que en el templo de Jerusalén (III. 30-31).

Los dos textos referentes a los pozos del *Herakleion* gaditano se deben al geógrafo griego Estrabón, muerto en el año 20, y a

Plinio, procurador de la provincia Tarraconense en época Flavia, c. 74. El primero no visitó Hispania, pero se informó de autores que la visitaron y que escribieron sobre ella, como el gran historiador Polibio, que vino con ocasión de la guerra de Numancia (154-133 a.C.) (Str. III. 1.6; 2. 7. 9-11.15; 4. 13; 5.5.7) y escribió una guerra de Numancia, perdida; Posidonio, que llegó a comienzos del primer milenio a.C., y dejó una descripción de las minas béticas (Str. III. 1-5; 2.5. 9; 3.3.4; 4.3.13; 5.17; 5.5. 7-10); Asclepiades de Mirlea (Str. III. 4. 3. 19) que enseñó gramática en la Bética y redactó una descripción detallada de sus pueblos a comienzos del siglo I a.C., y Artemidoro de Éfeso, de cuya obra ha aparecido un fragmento.

El párrafo de Estrabón (III. 5. 7) es el siguiente:

Según Polibio, hay en el *Herakleion* de Gadeira una fuente de agua potable, para bajar a la cual hay que descender algunos peldaños; su régimen es inverso al del mar, ya que desciende en la marca alta y se llena en la baja. Explica el hecho diciendo que como el aire sube del interior de la tierra a la superficie, cuando esta se ve cubierta por la marca alta se cierran las vías habituales de salida, obligando entonces al aire a volverse hacia adentro, lo que obstruye los conductos de la fuente y da lugar al corte del caudal; descubierta de nuevo la superficie y libres ya las venas de la fuente, el agua brota entonces copiosa. Artemidoro contradice esta explicación y al mismo tiempo da su parecer, recordando también la opinión del escritor Silanos; pero a mí no me parecen dignas de ser aquí recogidas, puesto que tanto este como Silanos son incompetentes en esta materia. Posidonio declara, por su parte, que estas cosas son falsas, y dice que hay dos pozos en el *Herakleion* y un tercero en la ciudad; de los que hay en el *Herakleion*, el más pequeño, como continuamente se le saca el agua, se va agotando al mismo tiempo, llenándose de nuevo al cesar su extracción; el mayor tiene agua durante el día; pero, como todos los demás pozos, disminuye al extraerla, llenándose de noche porque nadie la saca. Puesto que el reflujo coincide a menudo con el momento en que este pozo se llena, las gentes del país han podido creer en una oposición entre el régimen de dicha fuente y el fenómeno de las mareas. Al menos [Posidonio] atestigua la creencia general del hecho en cuestión; por mi parte, lo he sacado de entre el número de las cosas maravillosas. Hemos oído decir también que hay pozos en los huertos de las afueras de la ciudad y dentro de ella misma; pero por la mala calidad del agua, aquí se suele preferir la de las cisternas. Si hay también otros pozos que apoyen la suposición de un régimen inverso al de las mareas, no lo sabemos. Por lo demás, suponiendo que las causas fueran las dichas, habría que considerar el caso como difícil de resolver. Es probable que sean esas las causas, según dice Polibio, como lo es también que algunas de las venas que alimentan las fuentes se dilaten, desaguando por los lados en lugar de impulsar sus aguas por las vías ordinarias hasta la fuente; ello es inevitable cuando en la marca alta las olas lo invaden todo. Si es verdad, además —como pretende Atenodoro—, que el flujo y reflujo de la mar es semejante a la inspiración y espiración de los animales, podría ocurrir entonces que algunos cursos de agua broten naturalmente a la superficie de la tierra a través de ciertos conductos, cuyas bocas llamamos fuentes o manantiales, mientras que otros vayan a dar a las profundidades del mar; las aguas de estos conductos submarinos se levantan con el mar cuando este sube en su espiración, abandonando entonces sus conductos habituales; pero se vuelven nuevamente hacia sus vías acostumbradas cuando el mar, a su vez, comienza a refluir.

Plinio, (II. 219), por su parte, es mucho más breve:

En Gades la fuente próxima al templo de Hércules, que surge en una especie de pozo, crece y decrece unas veces al tiempo que lo hace el Oceanus; otras, en tiempos contrarios. En el mismo lugar hay otra

fuentes que van a la par con los movimientos oceánicos.

En el *Herakleion*, pues, habla dos pozos. El agua se debía utilizar en las abluciones, pero las fuentes no lo afirman expresamente.

Filóstrato, autor de la *Vida de Apolonio de Tiana* (V. 7), hace una breve descripción del *Herakleion* gaditano, confirmando algunas afirmaciones de Silio Itálico; pero no menciona los pozos. El *Herakleion* gaditano era un recinto sagrado al aire libre, rodeado de capillas como los templos orientales²¹.

SANTUARIO DEL CABO DE SAN VICENTE

Este santuario es de gran importancia²² por lo que se indicará. Estrabón (III. 1,4) lo describe en los siguientes términos:

⁴ Hagamos una descripción detallada empezando por el Hieron Akroterion. Este es el punto más occidental, no solo de Europa, sino también de toda la «oikumene», pues el mundo habitado se termina por el ocaso con los dos continentes, es decir, con la península de Europa y con la extremidad de Libia, de las cuales una ocupanla los iberos y la otra los mauritanos. Los confines de Iberia se extienden unos mil quinientos estadios más allá de la citada extremidad. De ahí el nombre con que se designa al territorio contiguo a dicho confín, que en lengua latina llaman Cuneus, con lo que quieren significar «sphén». Este promontorio se proyecta dentro del mar, y Artemidoro, que según afirma visitó el lugar, lo compara una nave, y dice que tres pequeñas islas contribuyen a darle esta figura: una ocupa el lugar del espolón, y las otras dos, con regulares condiciones para aportar, el de las «epótides». Y dice que no hay allí ningún templo de Heracles, como falsamente afirmó Eforo, ni ningún altar dedicado a él ni a ningún otro dios, sino piedras esparcidas por doquier en grupos de tres o cuatro, las cuales, según una antigua costumbre, son vueltas del revés por los que visitan el lugar y después de ofrecida una libación reintegradas a su postura primera. Y no está permitido ofrecer sacrificios ni aún estar allí durante la noche, pues dicen que los dioses lo ocupan en aquellas horas. Los que van a visitarlo pernoctan en una aldea próxima, y después, de día, entran allí llevando consigo agua, ya que el lugar no la tiene.

Plinio (II. 242; IV. 115) igualmente llama al cabo de San Vicente promontorio sagrado, al igual que Ptolomeo (II. 5. 2). Esta descripción es importante desde el punto de vista religioso. Se trata de un santuario fenicio al aire libre, como eran los orientales, sin templos ni altar. Las piedras tendrían, quizás, la finalidad de los betilos, que no indicaban la presencia divina y señalaban solo el emplazamiento de un lugar santo. Manifestaban la presencia divina pero no eran adorados. Esta concepción sobre las piedras de los semitas, la indica Filón de

Biblos (Eus. *PE* 110.23). Recientemente se ha propuesto la tesis de que las piedras fueran anclas²³, lo que encaja bien en un santuario visitado por navegantes, como el del cabo de San Vicente, que era peligroso de pasar. Es digno de observar que no se podía pernoctar en el recinto sagrado y hacer libaciones de agua traída de fuera del lugar. Es una de las pocas menciones a las libaciones de agua que se conocen, con la de Elías, sobre las víctimas y el altar. El agua se usaba en rituales lustrales y purificativos. El cabo de San Vicente posiblemente estaba consagrado a Baal Hammon, sin descartar que lo fuera a Melqart.

Baal Hammon, equivalente a Saturno, contaba con tres cabos a él consagrados: el de Palos (*OM* 452), que Plinio (II. 246) afirma que está dedicado a él; el de Ségres (*OM* 215-216), y el de San Vicente (Mel. 3.7; Ptol. II. 5.2). También la isla consagrada a Saturno, que es la de Berlanga (*OM* 164-165). Melqart también contaba con varias islas a él dedicadas: una se encontraba próxima a Carthago Nova (Str. III. 4.7); la segunda, junto a Huelva (Str. III. 5. 5), y la tercera era el *Herakleion* gaditano y el de Lixus (Plin. XIX. 63) en la costa atlántica africana.

En Occidente se sitúan algunas hazañas de Hércules, como el robo de los toros de Gerión (Plin. IV. 120)²⁴. En Lixus (Plin. V. 3) se localizaron el palacio de Anteo, con el que Hércules luchó, y el Jardín de las Hespérides (Mel. III. 103). Cerca de Cádiz se levantaban las columnas de Hércules (Plin. XIX 4). Algunos atribuían a Hércules la fundación de Carteia (Str. III. 1.7), y la expedición del héroe al sur (Str. III. 2.13). Según Asclepiades de Mirlea, los compañeros de Hércules colonizaron Iberia (Str. III. 4.3). Se tuvo al estrecho de Gibraltar por el límite de las empresas de Hércules (Str. III. 5.5).

A cualquiera de los dos dioses fenicios podría estar dedicado

el cabo de San Vicente.

SANTUARIO DE CARMONA

La ciudad estaba asentada en una de las vegas más ricas del Guadalquivir, a 30 km de Híspalis, que probablemente fue fundación fenicia a juzgar por el nombre, como han propuesto los filólogos. En las proximidades, en el cerro de El Carambolo, se encontraba un importante santuario dedicado a Astarté²⁵, que ha dado la inscripción fenicia más antigua de Occidente. En esta parte del Guadalquivir hubo, posiblemente, una antigua colonización fenicia de agricultores, que huían de la presión asiria sobre Siria, Fenicia e Israel, como lo indican los veinte paneles del obelisco negro de Salmansar (858-824 a.C.), con los tributos entregados al rey asirio, entre los que figuran: Sua, el gilganita; Jehu (842-814 a.C.) arrodillado y con la frente en tierra; los Musri, Mardukapal-usur de Susi²⁶; las escenas representadas en las puertas de Balawat, del mismo monarca asirio; tributos y conquista de Tiro; expedición contra Hazazu; los cautivos; el asalto a Hazazu; la matanza de los varones de esta ciudad; las campañas en el norte de Siria; la ciudad de Dabigu; el empalamiento de los habitantes de Siria; asalto a Hamath; el convoy de mujeres cautivas de Hamath²⁷. Otros relieves asirios continúan con los asaltos y saqueos en las ciudades, con el transporte de ganado y de habitantes cautivos por los soldados de Tiglath-pileser III (744-727 a.C.)²⁸ y el ataque a Lachish²⁹. La ferocidad de los asaltos y saqueos efectuados por las tropas asirias explican la colonización de fenicios y arameos a Occidente y que algunos santuarios sigan rituales del Próximo Oriente semita.

Tiglath-pileser I (1116-1078 a.C.) incorporó las ciudades sirias vencidas al sistema provincial de Asiria, política seguida

por Tiglath-pileser III y por Asarhaddon (680-669 a.C.). Los reyes asirios Tiglath-pileser III, Sargón II y Senaquerib disminuyeron el poder de Tiro. La ciudad magníficamente defendida, aunque sufrió un asedio muy largo, conservó su independencia. También Nabucodonosor sitió durante trece años a Tiro sin conquistarla.

Salmanasar V en el 722 a.C. conquistó Samaria. En el 720 a.C. Sargón II convirtió a Samaria en provincia asiria y deportó en masa a los israelitas. En el 702 a.C. Senaquerib realizó una expedición contra Ezequías (727-698 a.C.) de Judá. En el año 597 a.C., Nabucodonosor de Babilonia hizo una expedición contra Judá y deportó a Joaquín (608-597 a.C.). En 586 a.C., los babilonios destruyeron Jerusalén y deportaron en masa a los judíos a Babilonia.

En Carmona³⁰ se ha excavado un templo fenicio, datado en la época en que la influencia oriental sobre la sociedad tartésica era fuerte. Este influjo se acusa en los cementerios situados en los alrededores de Carmona. Descubrió la excavación un edificio de carácter religioso, como parece indicar la alta calidad de las *pithoi* decoradas con figuras de grifos, de capullos y de flores de loto, y las cucharillas de marfil, materiales que no parecen pertenecer a una vivienda. El color rojo que se ha recogido en la habitación prueba que es un edificio fenicio. Las cuatro cucharillas de marfil tienen forma de patas de cuadrúpedos. La arquitectura acusa una fuerte influencia de la construcción fenicia. Los excavadores no dudan de que se trata de un edificio religioso, y nosotros creemos que es fenicio, y no tartésico muy orientalizado. Aceptada esta hipótesis, pasa el contenido de este estudio a interés ante la existencia de una cisterna para conservar el agua necesaria para las libaciones o purificaciones. El edificio sagrado se abandonó en la segunda mitad del siglo v a.C.

SANTUARIO DE CÁSTULO

Cástulo era la capital del riquísimo distrito minero de Oretania³¹. Fue muy adepta al partido cartaginés. La esposa de Aníbal había nacido en ella. Fue visitada ya a finales del siglo VIII a.C. por los fenicios, que levantaron un santuario³² del más alto interés para el tema de este estudio. El santuario, situado en la esquina derecha del río Guadalimar, consta de tres partes: una entrada con un mosaico de guijarros de color oscuro; sigue el *bothros*, que es una habitación rectangular encalada de blanco, con un banco adosado a la pared; las ofrendas son cerámicas de mejor calidad que las del poblado, que se estrellaban ex profeso contra el suelo, ignorándose el contenido, que podían ser líquidos o vegetales, y el santuario propiamente dicho, de planta también rectangular, con mosaico de dibujo ajedrezado, alternando los cuadros blancos con los negros, igualmente confeccionado con guijarros de río. El suelo estaba cubierto de escorias de metal de plata y de oro. Tenía un altar y un toro de terracota, unos exvotos con forma de diminutos galápagos, una cocina para cocinar y consumir las carnes de las víctimas, pues han aparecido multitud de restos óseos. En el santuario se empotró en el suelo un ánfora que contenía dos picos mineros en el interior, en las correspondientes cazoletas. El aparejo de las paredes era igual que el de las construcciones de Toscanos. Las cerámicas son las mismas que las aparecidas en la desembocadura del Guadalquivir, de donde procedían los fenicios que levantaron el santuario. Una canalización llevaba el agua al interior del santuario, que se usaba para enfriar los útiles de los fundidores depositados en el ánfora. A ambos lados había un almacén de escorias. No se han hallado indicios de construcciones relacionadas con este taller de fundidores. Probablemente estaba al aire libre, como parece indicar un pequeño hogar rodeado de piedras.

Santuarios relacionados con explotaciones minerales se conocen varios. En el santuario del dios del lingote en Enkomi, en el siglo XII a.C., han aparecido dos broncees que representan dos dioses con casco de cuernos, conectados con la metalurgia. Uno de ellos se asienta sobre un lingote, y se le ha identificado con Apolo Keraeatas o Alasiotas, el dios de Alashiya³³. Bajo la protección de la religión y de las autoridades religiosas se colocó la industria del cobre, de primerísima importancia para la economía de Chipre. El mismo fenómeno se documenta en el santuario de Hathor, en Timna, en la península del Sinaí³⁴, en el siglo XIII a.C., próximo a minas de cobre, y en Kea en el Egeo. Esta conexión de la metalurgia y de la religión es evidente en el santuario de Myrtou-Pigadles, en el templo de Afrodita en Palaepaphos, y en el santuario de Goldoi³⁵. Los templos de Kition comunicaban con los talleres de cobre. En los templos 1 y 2 de Kition³⁶ formaban una unidad. En el templo 1, fue venerada una diosa de la fecundidad. En época fenicia el templo fue reconstruido y se veneró en él a Astarté, que en un bronce está sobre un lingote fechado en el siglo XII a.C. Se construyeron canales³⁷ contemporáneos de los templos 1 y 2, en función de la fundición, pues seguramente este uso es el que hay que asignar al canal del santuario de Cástulo.

En Athienou, al final de la Edad del Bronce, se veneraba un dios vinculado con la metalurgia. En Tamassos, en el centro de Chipre, próximo a las minas de cobre se levantó un santuario, probablemente en honor de Astarté, asociado con la fundición de cobre.

Se desconoce a qué deidad estaba dedicado el santuario de Cástulo. En las proximidades apareció un fragmento de caldero con el borde decorado con imágenes de Astarté³⁸ entre caballos. Bien podía estar consagrado a Astarté, diosa vinculada con las minas. Dos calderos de gran tamaño han aparecido en el

dromos de la tumba 79 de Salamina de Chipre, fechada en el siglo VIII a.C.³⁹, y dos en la Tumba Regolini-Galassi de Cerveteri, fechados en el siglo VIII a.C.; otros se han encontrado en dos tumbas principescas de Palestina, y en Vetolonia, en la tumba del Circolo dei Lebeti, todos de la mitad del siglo VII a.C.⁴⁰. El caldero de Cástulo se encontró en superficie, cerca del santuario. Quizás estaría en él dedicado a almacenar agua para la comida sagrada o las libaciones. Las tumbas de las proximidades no son de cámara. Por lo que no debía pertenecer a ellas.

EL SANTUARIO DE ILLICI

En esta ciudad⁴¹ de la costa levantina ha aparecido un santuario del más alto interés. Es de planta rectangular y sufrió alguna destrucción y reedificación posteriores. Es un recinto al aire libre, en cuyo centro se encuentra la base de una mesa de ofrendas de pie cuadrado. Al norte de la mesa se excavó una pequeña cámara subterránea, de planta rectangular, en cuyo fondo se encendió fuego. Enfrente de la mesa de ofrendas, entre esta y la puerta principal hay una *favissa*. Adosado al muro de adobes de la pared oeste del edificio existe un banco de piedra. En el ángulo noroeste se levantó una torre. A la puerta de la torre se localizó una *favissa* circular que contenía material cerámico arcaico. La escultura hallada por R. Folqués⁴² se halló en la calle frente a la puerta sur, pero no pertenecía al interior del templo. Los capiteles de la puerta eran protoeólicos, que fechan el edificio a finales del siglo VI a.C. A la primera fase corresponden las cerámicas ibéricas y las clásicas. El edificio sufrió una destrucción violenta en el último cuarto del siglo III a.C. A finales de este siglo el templo fue reconstruido. A finales del siglo I el templo fue abandonado definitivamente.

El santuario al aire libre sigue modelos de los templos fenicios

de Biblos, de los siglos XIX-XVIII a.C., y del de Biblos con betilo en el atrio, representado en una moneda de Macrino (217-218); de Kitión, datado desde finales del siglo X a.C. al 800 a.C.; el segundo período del 800 al 600 a.C.; el tercer período duró del 600 al 450 a.C., y el último del 450 al 312 a.C. Recinto al aire libre fue el famoso templo de Afrodita de Paphos, abierto al culto desde finales del siglo XIII a.C. hasta el final de la época romana imperial, y el de Lixus (Plin. V. 1). La mesa de ofrendas está bien documentada en los templos fenicios de Chipre. El banco adosado de Illici tiene precedentes en los santuarios de Monte Sirai y de Ayia Irini, donde se depositó gran cantidad de terracotas votivas que representan figuras humanas.

Los *bothroi* llenos de vasos de ofrendas se repiten en los santuarios de Cástulo, de El Carambolo y de Kition. La diosa illicitana venerada en el santuario de Tanit⁴³ o Astarté era la diosa más importante de Ilici, como lo indica su nombre escrito en el arquitrabe de un semis acuñado en la ciudad, que era también la diosa venerada en Liria⁴⁴. Interesa al contenido de este trabajo las dos grandes tinajas colocadas detrás de la mesa de ofrendas, cuya agua se utilizaba para purificaciones o libaciones.

SANTUARIOS DE IBIZA

En la Illa Plana⁴⁵, al sur de la isla, se ha detectado una posible área sagrada con una serie de agujeros excavados en la roca, y otros reutilizados de forma ovoidal y cuadrangular. Estos hoyos han sido comparados hipotéticamente con los pozos del santuario chipriota de la colina de Bamboula, construida a finales del siglo V a.C., que se han relacionado con un ritual del agua, atestiguado en Hierápolis y en Jerusalén, y en la citada inscripción fenicia de Kition, que menciona un «maestro de agua». Así se entendería bien el bajo número de figuras

encontradas en el depósito votivo de la Illa Plana, y que el segundo pozo estuviera vacío. El depósito de agua estaría dedicado a prácticas de purificación y de libación. Todos estos pozos de Illa Plana debían formar un conjunto, aunque no tenían una canalización de agua, como se documenta en otro santuario ibicenco de Cap des Llibiell.

El santuario más famoso de Ibiza es el emplazado en Es Cuieram, al norte de la isla. No hay poblaciones en las cercanías. El paisaje está próximo a cuevas. El santuario se fecha desde los inicios del siglo IV a.C. hasta mediados del siglo II a.C. La planta del santuario es tripartita, típica de la arquitectura fenicia, pues consta de vestíbulo, cella compartida con pequeñas capillas y el *sancta sanctorum*. Junto al vestíbulo, ya en el exterior, se halla una cisterna, que se documenta igualmente en Ibiza en Cap de Llibiell y en la Illa Plana, y fuera de Hispania, en Ras el-Wardija (Malta), Monte Adranone (Sicilia), Ras ed-Dreek (Túnez), Tharros (Cerdeña), etc. La cisterna de Es Cuieram estaría cubierta y es de forma irregular. El agua serviría para las purificaciones. Una placa de bronce, según la mayoría de los autores⁴⁶ que de ella se han ocupado, menciona a Reshef Melqart. Las terracotas votivas parecen ser imágenes de Tanit⁴⁷, que sería la diosa venerada en el santuario. En el citado posible santuario de Cap des Llibiel, se halló una cisterna de falsa bóveda usada en época romana. Está aislado del poblado. Es un santuario litoral del tipo del de Ras ed-Dreek, en Túnez.

PERVIVENCIAS DE LOS RITOS DE PURIFICACIÓN

Ritos de purificación con agua existían en la religión judía, a los que ya se ha aludido. Los practicaban los sacerdotes que prestaban servicios (Ex. 30.17-21; 40.31-32); los leprosos que sanaban de su enfermedad (Lc. 14.8); los varones y mujeres que

tenían comercio sexual (*Lev.* 15.16-18); los que cometían alguna impureza o habían tenido contacto con un cadáver (*Lev.* 19). A los prosélitos se les obligaba a un baño ritual para ser admitidos en la comunidad, al igual que a los esenios de Qumram.

Juan predicaba un bautismo de agua como símbolo de arrepentimiento por los pecados cometidos (Mt. 3.6; Mc. 1.4-5; Lc. 3.3). El bautismo cristiano era un rito de iniciación en la comunidad cristiana. Perdona todos los pecados cometidos.

Los musulmanes se lavan con agua antes de entrar a orar en las mezquitas. Se purifican con este rito.

El agua, pues, en la religión semita, servía de purificación y, a veces, para las libaciones.

Un caso curioso cabe recordar en el mundo griego. El baño de Aquiles recién nacido en las aguas de la laguna Estigia para hacerle inmortal, representado en mosaicos del Bajo Imperio de Paphos, Casa de Teseo⁴⁸ y de Antalya⁴⁹, provincia romana de Asia⁵⁰.

BIBLIOGRAFÍA

- AMADASI, M. O. y EQUINI, E., *Petra*, Milán, 1997.
- AUBET, M. E., «Algunos aspectos sobre iconografía púnica: las representaciones de Tanit», *Homenaje a A. García y Bellido. Revista de la Universidad Complutense*, 25 (1976), 61-82.
- *El santuario de Es Cuieram*, Ibiza, 1982.
- BARNETT, K. D., *A Catalogue of the Nimrud Ivories with others Examples of Ancient Near Eastern Ivories in the British Museum*, Londres, 1978.
- BELÉN, M. et al., *Arqueología de Carmona (Sevilla): excavaciones en la casa-palacio del Marqués de Saltillo*, Sevilla, 1997.
- BERCHEM, D. van, «Santuaires d'Hercule-Melqart», *Syria*, 44 (1967), 73-109.
- BISI, A. M. «Le terrecotte figurate di tipo greco-punico di Ibiza, III. Museo di Ibiza», *RSF*, 6.2 (1978), 222-225.
- BLÁZQUEZ, J. M., *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca, 1975a.
- *Cástulo I*, Madrid, 1975b.
- *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977.
- *Cástulo II*, Madrid, 1979.
- *Religiones primitivas de España*, I: *Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1983a.
- *Primitivas religiones ibéricas*, II: *Religiones prerromanas*, Madrid, 1983b.
- *Historia del arte hispánico*, I: *La Antigüedad*, Madrid, 1988.
- *Urbanismo y sociedad en Hispania*, Madrid, 1991.

- *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid, 1992a.
- *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1992b.
- «El santuario de La Alcudia», en *I Coloquio del CEFYP: Intercambio y Comercio Preclásico en el Mediterráneo*, Madrid, 2000.
- *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad*, Madrid, 2001.
- BLÁZQUEZ, J. M., CONTRERAS, R. y URRUELA, J. J., *Cástulo IV*, Madrid, 1989.
- BLÁZQUEZ, J. M. y GARCÍA-GELABERT, M. P., *Cástulo, ciudad ibero-romana*, Madrid, 1994.
- «El culto a las aguas en la Hispania prerromana», en M. J. Perex (ed.), *Termalismo antiguo*, Madrid, 1997, 105-115.
- BLÁZQUEZ, J. M., GARCÍA-GELABERT, M. P. y LÓPEZ PARDO, F., *Cástulo V*, Madrid, 1985.
- BLÁZQUEZ, J. M. y VALIENTE, J., *Cástulo III*, Madrid, 1985.
- BONNET, C., *Melgart*, Namur y Lovaina, 1988.
- CULTRERA, G., «Il temenos di Afrodita Ericina», *Notizie degli Scavi di Anichità* (1935), 294-328.
- DASZEWSKI, W. A. y MICHAELIDES, D., *Mosaics Floors in Cyprus*, Rávena, 1988, 72-75, figs. 35-36.
- GARCÍA Y BELLIDO, A., «Hércules gaditanus», *AEspA*, 36 (1963), 70-153.
- *Arte romano*, Madrid, 1972.
- *Arte ibérico en España*, Madrid, 1980.
- GONZÁLEZ, J., «Simbología de la diosa Tanit en representaciones cerámicas ibéricas», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 18 (1997), 329-343.
- GROENEWOUD, E. M. C., «Use of Water in Phoenician Sanctuaries», *Ancient Near Eastern Studies* (2001), 139-159.
- KARAGEORGHIS, V., *Salamis in Cyprus Homeric, Hellenistic and Roman*, Londres, 1969.
- *Kition: Mycenaean and Phoenician Discoveries in Cyprus*, Londres, 1978.
- *Ancient Cyprus: 7000 years of Arts and Archaeology*, Londres, 1981.
- *Cyprus from the Stone Age to the Romans*, Londres, 1982.
- LÓPEZ MONTEAGUDO, O. y SAN NICOLÁS, P., «Astarté-Europa en la Península Ibérica», *Complutum*, Extra 6 (1996), 451-470.
- LUZÓN, J. M. y LEÓN, P., *Antonio Blanco Freijeiro. Opera minora selecta*, Sevilla, 1996.
- MACHUEL, E. y MARÍ, V., *El santuario de la Illa Plana (Ibiza): una propuesta de análisis*, Ibiza, 1988.
- MAIER, F. G. y KARAGEORGHIS, V., *Paphos: History and Archaeology*, Atenas, 1984.
- MARÍN CEBALLOS, M. C., «¿Tanit en España?», *Lucentum*, 6 (1987), 43-79.
- MARKOE, G., *Phoenician Brome and Silver Bowls from Cyprus and the Mediterranean*, Berkeley, 1985.
- PARROT, A., CHÉHAB, M. H. y MOSCATI, S., *Les phéniciens. L'expansion phénicienne: Carthage*, París, 1975.
- PETTINATO, G., *Semiramis*, Milán, 1989.
- PRITCHARD, J. B., *The Ancient Near East in Pictures Relating to the Old Testament*, Princeton, 1969.
- RAMOS, R., «Vestigios culturales en el templo ibérico de la Alcudia (Elche, Alicante)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 18 (1997), 211-227.
- ROMERO, M., *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*, Oxford, 2000.
- ROTHENBERG, B., *Timna, Valley of The Biblical Copper Mines*, Londres, 1972.
- SAN NICOLÁS, P., «Notas sobre la tipología del santuario de Es Cuieram (Ibiza)», *AEspA*, 56 (1983), 239-241.
- «Interpretación de los santuarios fenicios y púnicos de Ibiza», en *Actas del IV Congreso Internacional de Estudios Fenicios y Púnicos*, II, Cádiz, 2000, 675-689.
- SIRVEN, L., *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria*, Leiden, 1999.
- SOLÁ SOLÉ, J. M., «La plaquette en bronce de l'Ibiza», *Semitica*, 4 (1951-1952), 25-31.
- SPRENGER, M. y BARTOLONI, G., *Etruschi: l'arte*, Milán, 1977.
- STIERLIN, H., *Cités du désert: Petra, Palmira, Hatra*, Friburgo, 1987.
- TUSA, V., «Il santuario fenicio-púnico di Mozia, detto di Cappiddazzui», en *Actas del IV Congreso Internacional de estudios fenicios y púnicos*, Cádiz, 2000, 1327-1417.

VALBELLE, C. y BONNET, C., *Le sanctuaire d'Hathor maîtresse de la turquoise*, París, 1996.

VIDO, S. de, *Erice*, Pisa-Roma, 1989.

XELLA, X., *Baal Hammon*, Roma, 1991.

[1](#) Agradezco a la doctora U. López Monteagudo del CSIC, al profesor L. Ruiz de la UCM y a la profesora P. San Nicolás de la UNED, los datos aportados incorporados al texto.

[2](#) Parrot, Chéhab y Moscati (1975): 48. figs. 40-41.

[3](#) Karageorghis (1978).

[4](#) Parrot, Chéhab y Moscati (1975): 110-111, fig. 116.

[5](#) Amadasi y Equini (1997): 98, Stierlin (1987): 70, fig. 43.

[6](#) Stierlin (1987): 107-108.

[7](#) Stierlin (1987): 97, 98, fig. 73.

[8](#) Stierlin (1987): 114-147.

[9](#) Pettinato (1989).

[10](#) Markoe (1985): 165-166; 238; 171-172, 247; 175-176, 252-253; 204-205, 316-317; 207-208, 328-329; 216, 346-347; 217-218. 238-239.

[11](#) Barnett (1978): 78-79, láms. XVI-XVII.

[12](#) Sobre ofrendas de cabellos, véase Karageorghis (1978): 106 y (1981): 93, de finales del siglo XX a.C. a Astarté.

[13](#) Sirven (1999): 47.

[14](#) Karageorghis (1981): 98-99.

[15](#) Karageorghis (1981): 80-81.

[16](#) Tusa (2000): 1327-1417, figs. 9, 17, 19.

[17](#) Blázquez (1977): 7-14, (2001): 160-183; A. García y Bellido (1963): 70-153; Van Berchem (1967): 73-109; en general, Bonnet (1988).

[18](#) Maier y Karageorghis (1984): 91-102, 270.

[19](#) De Vido (1989); Cultrera (1935): 294-328.

[20](#) A. García y Bellido (1972): 392-394.

[21](#) Blázquez (1991): 147-204.

[22](#) Blázquez (1983a): 83-84, (1983b): 83-84. Sobre Baal Hammon, véase Blázquez (2001): 165; Xella (1991).

[23](#) Romero (2000).

[24](#) Blázquez (1992a): 323-348.

[25](#) Blázquez (1975a): 111-112, lám. XXXIV, (1983b): 37, fig. 1.

[26](#) Pritchard (1969): 290-291, figs. 351-355.

[27](#) Pritchard (1969): 291-293, figs. 356-365.

[28](#) Pritchard (1969): 293, fig. 366.

[29](#) Pritchard (1969): 293-294, figs. 371-374.

[30](#) Belén *et al.* (1997).

[31](#) Blázquez (1975b), (1979); Blázquez, Contreras y Urruela (1989); Blázquez y García-Gelabert (1994).

[32](#) Blázquez y Valiente (1985); Blázquez, García-Gelabert y López Pardo (1985).

[33](#) Karageorghis (1981): 94-95, figs. 70-72.

[34](#) Rothenberg (1972); Valbelle y Bonnet (1996).

[35](#) Karageorghis (1982): 102-104, figs. 77-78, 98-100.

[36](#) Karageorghis (1978): 96-107.

[37](#) Karageorghis (1978): 72.

[38](#) Blázquez (1983b): 45, fig. 23; (1988): 205, fig. 2; (1975a): 110-112, fig. 35.

[39](#) Karageorghis (1969): 64, 1, 89-90, fig. 27.

[40](#) Sprenger y Bartoloni (1977): 87, láms. 30-31.

[41](#) Blázquez (2000); Ramos (1997): 211-227.

- [42](#) García y Bellido (1980): 43-45, 52.55; Luzón y León (1996): 246-256, figuras 37-46.
- [43](#) Blázquez (2001): 141-142.
- [44](#) Marín Ceballos (1987): 43-79; González (1997): 329-343; López Monteagudo y San Nicolás (1996): 451-470.
- [45](#) San Nicolás (2000): 675-689; Aubet (1982); Machuel y Marí (1988).
- [46](#) Solá Solé (1951-1952): 25-31.
- [47](#) Aubet (1976): 61-82; San Nicolás (1983): 239-241; Bisi (1978): 222-225; Marín Ceballos (1987): 43-79.
- [48](#) Maier y Karageorghis (1984): 286-287, 291; Daszewski y Michaelides (1988): 72-75, figs. 35-36.
- [49](#) Blázquez (1992b): 590-592.
- [50](#) Sobre el culto en Hispania: Blázquez y García-Gelabert (1997): 105-115.

CAPÍTULO XI

EL SIGNIFICADO DEL CIERVO ENTRE LOS PUEBLOS PROTOHISTÓRICOS DE LA PENÍNSULA IBÉRICA

PRESENTACIÓN

Deseamos inferir el sentido del ciervo (*Cervus elaphus*) en la plástica —que es realmente lo que conservamos—, entre los pueblos estrictamente protohistóricos, en cuanto a su posible acepción religiosa en el más amplio alcance, entre estos pueblos que sí lo plasmaban sobre determinados útiles o como figura aislada, con una interpretación trascendente, dinamizado por la proyección de un ideario previo; pero, por otro lado, en el aspecto doméstico, pragmático, lo perseguían, lo capturaban a base de lanzas, dardos, hachas, lazos, etc.; comían su carne, aprovechaban su pellejo, convirtiéndolo en cuero, y aprovechaban sus complejas cuernas, algunas de las cuales llegan a alcanzar un metro de alto.

De una forma u otra, no creemos que su aparición en la plástica constituya una metáfora, es decir, la adecuación de un ser material a argumentos espirituales.

Bien, acudimos precisamente a la plástica porque, como indicamos arriba, faltan textos o cualquier otro tipo de

información. Y los textos que hay, y es un tema recurrente, son escasos, parcos en información y mediatizados por presiones e ideologías diversas.

Ha de entenderse como una posibilidad cercana a la realidad que aquellos que compusieron las obras, para este estudio las que contienen figuraciones de cérvidos, o a los que iba dirigida la producción no pretendieron tanto el sentido estético, que está implícito —por regla general, se tiende a producir belleza, aunque hay desastrosas excepciones en las que el hombre precisamente la destruye—, como su alcance simbólico, alegórico, mitológico, apotropaico. Bien, son estos significados, que tienen mucho que ver con el espíritu, reiteramos, los que pretendemos averiguar. Y una indicación necesaria, el trabajo ha sido realizado a partir del examen de las fotografías publicadas por diferentes investigadores, cuyos nombres se recogen en la bibliografía.

Vayamos, en el transcurso de las líneas que siguen, haciendo fluir, por períodos, por largos períodos, hipótesis, no excesivamente convincentes. Todos los elementos arqueológicos de que disponemos carecen de consistencia, no por sí mismos, sino porque en las más de las ocasiones suelen consistir en ejemplares aislados, fuera de contexto determinado.

Estructuramos la Península en dos grandes territorios para la Protohistoria lejana y para la cercana a la llegada de las tropas imperialistas cartaginesas y romanas:

1. El de las tribus autóctonas mestizadas por la etnia indoeuropea, de manera parece que intensa a partir de la fase del Bronce Final, antes más levemente. De estas tribus conservamos escasas manifestaciones plásticas para nuestro tema, excepto la contenida en las estelas funerarias tardías y poco más.

2. El de las tribus autóctonas mediterráneas y de su *hinterland*, influidos, sus dirigentes, por los colonizadores

orientales durante el Bronce Final orientalizante, y parte del Hierro Antiguo. Poseemos información a través de escasas piezas destinadas a las clases favorecidas, bien porque fueran adquiridas mediante trueque, bien porque les fueran ofrecidas, como obsequio, por los mercaderes tirios, para granjearse su confianza.

Para siglos anteriores, como aún hay menos equipo «artístico» para articular alguna teoría, abarcamos la totalidad de Iberia, aunque ha de afirmarse que prácticamente no disponemos de dato alguno válido acerca del tema, en general, para el Calcolítico, para el Bronce Antiguo y Medio. Por lo demás, el aniconismo poderoso es privativo de todas las tribus peninsulares, y más de las de la Protohistoria temprana. Volviendo al Bronce Final, este se caracterizó por una cierta mayor actividad económica, social y cultural, debida, en parte, a las aportaciones humanas y culturales de gentes foráneas y, en parte, a la evolución propia de los grupos peninsulares, lo cual, en su conjunto, conllevó un más amplio desarrollo e interrelación poblacional. Y es en esta última época de la Edad del Bronce, y únicamente en la región meridional y parte de la occidental, es decir, la que estuvo en contacto más directo con los colonizadores fenicios o con sus agentes nativos —en las restantes hay un alto vacío de información al respecto del tema que manejamos, similar al existente en tiempos anteriores—, donde sí podemos apoyarnos en ciertas figuras de ciervos, que debieron trascender la materialidad. Son ciervos exentos o que adornan los jarros, los *thyymiateria*, u otros objetos, todos o la mayor parte fabricados en bronce y todos fabricados por los artesanos orientales, bien en talleres tirios, bien ya en talleres coloniales peninsulares.

Estos pueblos, estas culturas impregnadas de orientalismo derivan, simplificando, con el correr de los años, en la civilización ibérica, cuyos miembros levantaron grandes monumentos funerarios, en el frente de los cuales hay escenas

varias entre las que aparece el ciervo.

INTRODUCCIÓN

Las sociedades prerromanas más primitivas de la Península Ibérica no fueron, ya lo apuntamos, partidarias de introducir imágenes, animales y/o humanas, en su acervo artístico, por lo menos perennes. En realidad, tiende a ser una constante. De esta generalidad hemos de excluir a los clanes de cazadores/recolectores del Paleolítico Superior, a los que no incluimos, evidentemente, en la Protohistoria, pero que por constituir los primeros grupos humanos peninsulares conocidos, los tenemos en cuenta a los efectos introductorios del estudio. Ellos, al menos como consecuencia de un segmento de sus creencias, introdujeron representaciones plásticas —pintura y grabado rupestre y mueble— hasta llegar, incluso, a una acusada exuberancia y riqueza en sus expresiones artísticas. Así es, fueron los creadores del gran arte parietal cuaternario, que conoció un extraordinario esplendor en el Occidente europeo, y cuya trayectoria fue casi idéntica a largas distancias: desde el Yonne hasta el estrecho de Gibraltar y desde Sicilia al Golfo de Gascuña, pero, sobre todo, en la región aquitano-cantábrica (Dordoña, Lot, Pirineos, en Francia; Montes Cantábricos en España) (Huyghe, 1965, 41). Y hemos de excluir de la generalidad, asimismo, a las bandas creadoras del arte esquemático y levantino, que han proporcionado a la posteridad el conocimiento de un mundo simbólico, de un mundo de recolectores, cazadores, agricultores, de un mundo de guerreros.

Al respecto de las reiteradas afirmaciones hechas en párrafos anteriores acerca de que son angustiosamente escasas las figuraciones antropomorfas y zoomorfas o de cualquier otro tipo, y sobre cualquier soporte, sobre todo en las largas etapas

del Bronce y del Hierro Antiguo, no llegaremos a saber por qué no tenían necesidad de imágenes no perecederas. Mas no por ello los dirigentes tribales o clánicos, no solo de las zonas costeras del sur y suroeste, sino los dirigentes con hábitat en el interior, en la Meseta norte, en contacto con los mercaderes orientales, dejan de adquirir objetos suntuosos de metal, de madera con incrustaciones de marfil y metal, y/o tejidos, que no han perdurado integralmente, decorados con animales, con dioses, con hojas y flores, con motivos estilizados geométricos. Y acerca de los diseños expresados, si bien han desaparecido de algunos de los soportes dichos, o incluso han desaparecido los soportes, sobre todo las telas, se ha conservado una pequeña fracción en pinturas poscocción, sobre las superficies recubiertas con almagra, de ciertos vasos modelados a mano, datados entre los siglos VIII y VII a.C. Y, finalmente, cuando la cultura ibérica aparece ya plenamente formada, y obviando aquí los mecanismos de génesis, después del período de oscuridad documental en el que se sumerge la cultura tartésica, hay un reverdecer, para este escrito estrictamente de aquel fenómeno que denominamos su arte, que para ellos era más que nada el vehículo para expresar no conocidas pero intuitas ideas sociales y religiosas. Nos referimos exclusivamente a la escultura, y ya más tardíamente, y de manera muy efímera, a la pintura vascular. En cuanto a las civilizaciones celtas del Hierro II, estas poseen, en la ideología religiosa que forja sus elementos artísticos, un potente aniconismo, por lo que se refiere a figuras antropomorfas y zoomorfas.

En un campo tan árido como el que hemos elegido, queda más que propuesta, como objeto de este corto estudio, la figura del ciervo, cuyo significado en las varias ideologías y culturas, para nuestro trabajo únicamente protohistóricas, es sujeto de numerosas interpretaciones, de las que cabe la posibilidad que ninguna se acerque excesivamente a la realidad. Su retrato

majestuoso lo encontramos, en el transcurso de muy diversas periodizaciones, en diversos soportes y con diverso tratamiento —pintura vascular y parietal, grabado, toréutica, escultura en piedra— con carácter naturalista, geométrico, esquemático, con mejor o peor oficio.

Después de una corta incursión introductoria en sus figuraciones prehistóricas, y sobre el hábitat de este ungulado, apuntamos las dichas hipótesis acerca de por qué se encuentra el ciervo en la plástica, en diferentes períodos, y en diferentes lugares, tendiendo a tratar de demostrar, por lo que respecta al interrogante, que su presencia está relacionada con las creencias en relación con el Más Allá, pero no directamente, sino a través de un sinuoso ideario con multitud de bifurcaciones, en las que tiene mucho que ver la génesis de la fecundidad, el ciclo de la vida. El primer escollo escrito aparece, al respecto de esa hipotética relación con el Más Allá, ya en la Iberia romanizada, cuando hallamos al animal, como figura central, en un pasaje de ciertos autores grecolatinos, el único del que disponemos en estas fechas tempranas de la historia romana de la Península Ibérica: es el de la cierva de pelaje de color blanco, utilizada por Q. Sertorio para embaucar a los lusitanos. Y en tal texto la misma no tiene, ni remotamente, relación con las ideas de ultratumba, aunque sí, probablemente, con la Diosa Madre, que directa o indirectamente (según los credos), está vinculada a la secuencia vida-muerte de la Naturaleza; argumentamos al respecto más abajo.

Y antes de seguir, permítasenos afirmar algo evidentemente obvio: existió, eso es indudable, un fin, tal vez espiritual, o menos, y siempre desconocido, para incluir en determinadas piezas muebles o superestructuras constructivas figuras de ciervos. Pues bien, ese acudir en lo que llamamos arte —que no era tal, ya lo proponemos arriba, para aquellos de cuyas manos salieron las magníficas obras que ahora admiramos y estudiamos

—, específicamente al ciervo, con sentido más elevado que el de la materialidad, se inspiró, sencilla y elementalmente en su conversión —mediante una elaboración racional o irracional que se nos escapa— en animal totémico, en los orígenes más profundos del ideario que fuere, en el estadio más primitivo de los pueblos manejados. Y así, era un animal totémico, léase mejor, sagrado o, si se quiere, el animal simbólico de una deidad, pero nunca tuvo la calidad de divino. ¿Por qué llegó a ser un animal vinculado con una deidad? Porque lo conocían y admiraban todos aquellos que habitaban en el interior o en las cercanías de los bosque caducifolios, del matorral mediterráneo o de las laderas montañosas; porque era un animal bello y, por otro lado esquivo, pero a la vez cercano, por lo menos para los cazadores, que podían ser, en los parajes indicados, la mayoría de los hombres de las tribus de Iberia.

Efectivamente, con él estaban en íntimo contacto: cuando avistaban entre el follaje la figura solemne y solitaria del ciervo macho, cuando oían en el silencio de la noche su voz profunda, la berrea, en la temporada de la brama (entre agosto y septiembre, según zonas), cuando lo hostigaban y cazaban. Después, la génesis de las diferentes potencialidades espirituales, de la calidad que fueren, del ciervo, el cuerpo clánico o tribal las va creando, se van haciendo más complejas, van evolucionando.

EL BOSQUE

La Península Ibérica estuvo cubierta por masas forestales que progresaron más y mejor al dulcificarse las condiciones climáticas ya hacia el Preboreal; estos sistemas forestales funcionaron durante miles de años prácticamente sin aporte externo, aparte de la energía solar y del agua. El bosque fue fuente de vida sin que hubiera que trabajar sobre él para

modificarlo. El bosque constituyó un ambiente excepcional para los hombres de las civilizaciones que tratamos aquí, y para los de otras más viejas. Era, sin duda, un bosque denso, caducifolio, en el que los animales salvajes podían vivir libre y holgadamente: especies varias de grandes y medianos mamíferos, especies de mamíferos menores, aves, reptiles, anfibios, peces, insectos, etc., componiendo una biocenosis o agrupación natural de seres vivos animales y vegetales completamente organizada. Los humanos, en tiempos pretéritos, no la alteraron esencialmente, a pesar de que uno de los ungulados gregarios, habitante del bosque por excelencia, el ciervo, el verdadero monarca de los bosques, fue capturado masivamente en el transcurso de cientos y cientos de años, a más de otros diversos. Efectivamente, el ciervo es el taxón dominante en múltiples sedimentos arqueológicos prehistóricos. Y si se hubiesen analizado debidamente los residuos óseos de todos los poblados protohistóricos excavados, habría sido encontrada, con seguridad, su huella entre la fauna capturada y consumida.

La caza, en cuanto a la vida material, en cuanto a la obtención de alimento, supuso una parte considerable de la dieta, cuando aún la agricultura y la ganadería no se hallaban cumplidamente evolucionadas. Y después, en tiempos posteriores, estando ya las dichas agricultura y ganadería definitivamente adaptadas y desarrolladas con destino al alimento de las poblaciones y, en su caso, a la producción de excedentes, siguió, como no, la tradición con respecto a la captura de los animales de bosque, para aporte de proteínas, además de servir a los componentes de las clases más favorecidas de entrenamiento y demostración de sus valores físicos. Y, con toda probabilidad, según indicamos líneas atrás, las actividades cinegéticas de las partidas depredadoras de fauna mayor se centraron, por su cantidad, fundamentalmente en las manadas de ciervos¹, menos en las de corzos (*Capreolus capreolus*),

igualmente, como el ciervo, ligado al bosque. La captura del ciervo indicaría una actividad ejercida en biotopos forestales más o menos abiertos.

EL CIERVO EN LA PREHISTORIA

En el Paleolítico Superior², en un crecido número de cuevas, sus habitantes, en parte de las paredes y techos, destinados a no ser vistos al entrar en la vivienda, dejaron constancia de grandiosas pinturas o grabados, estos últimos solos o asociados con la pintura. Representan animales, aquellos familiarizados con ellos, que dan testimonio de unas personas cuya facultad de observación se aproxima a la precisión³; a más de escasos seres humanos o partes del cuerpo —cabezas, manos—, y signos geométricos de muy difícil interpretación, como los denominados tecniformes, ramiformes, claviformes, esteliformes, escaleriformes, vulvas, puntos, rectángulos, cuadrados, etc. Y para ello hicieron uso de pigmentos elaborados con óxidos minerales (manganeso, para el negro; ocre, para el rojo y el amarillo), y materias vegetales, como el carbón, para el negro, mezcladas con aglutinante orgánico, resinas; grasas o colas de origen animal, utilizando pincel, tamponado o soplado. Son grafismos que, además de tener indudable valor artístico, contienen un altísimo interés para conocer las mentalidades de los hombres que vivieron en unos tiempos tan remotos, y que fueron capaces, en medio de la precariedad de una vida absolutamente dependiente de las fuerzas naturales, y tal vez por lo mismo, de representar la fauna que ellos conocían y de la que, en parte, dependían para subsistir. No fijaron, por el contrario, depredadores. Efectivamente, los animales son aquellos que los cazadores, que los pintores, avistaban en su medio ambiente, bisontes, caballos, ciervos, toros, cápridos, peces, menos renos y

mamuts, de los que aquí solo atenderemos a las imágenes de ciervos. Pero adviértase que en estas pinturas, en estos grabados, los animales no se representan generalmente realizando sus actividades más habituales o más dramáticas, como alimentándose, luchando, copulando. En términos coloquiales, si no los plasman en tales actitudes es porque no interesa a los propósitos de los que los reflejaron en las paredes de las grutas. Este aspecto está descartando que su fijación sobre el soporte, que ya es por sí un acto intelectual, por ejemplo, en el caso de la ausencia de apareamientos, tenga unos objetivos claros de generar fecundidad en los rebaños; y así sucesivamente iríamos eliminando fines... ¿Entonces?

Idénticos motivos que en el arte parietal fueron ejecutados, mediante grabado, sobre un soporte mueble, previa preparación, para su transformación en el útil requerido, valiéndose de diversas herramientas líticas. Las materias primas utilizadas eran orgánicas —hueso, candil de cévido, marfil (otras posibles perecederas han desaparecido)— o piedra. A veces los grabados eran rellenados con pintura, como un «bastón de mando» de la cueva del Castillo, Puente Viesgo, Cantabria.

El significado de este arte rupestre y mobiliario paleolítico —¿lúdico, mágico, mítico, cohesionador de la identidad de la agrupación humana, etc.?— es uno de los problemas más interesantes para la investigación de los prehistoriadores, y una fuente de reflexión para todos aquellos que nos dedicamos al estudio de civilizaciones antiguas. Mas hay un aspecto absolutamente evidente, las pinturas están ahí para provecho de la comunidad, es decir, de todos los habitantes de la cueva en cuestión, cuyo número no era alto, por ello los englobamos en una agrupación clánica, que en otros momentos denominamos grupo, no basándonos en precisiones concretas, entre otros aspectos, porque no es este el tema específico del estudio.

La cronología, igualmente, es aún parte de un grave problema. Instrumentos válidos para datarlo son los utensilios decorados. Fechándolos y manejando el sistema comparativo, puede llegar a alcanzarse la aproximación a la cronología del arte rupestre. Pero siempre y cuando las piezas muebles, en cuanto a sus representaciones, con un estilo similar al de las pinturas o grabados rupestres, hayan sido recuperadas en estratigrafía.

Los interrogantes expresados en líneas superiores son válidos, asimismo, para el arte rupestre esquemático y levantino.

Destacamos un reducido testimonio, en relación con la figuración de cérvidos, respecto a la pintura y grabado parietales, esos grandiosos monumentos del arte, reflejo, sin pormenorizar, de los movimientos mentales de aquellos seres:

En la cueva de Trois-Frères, en el Ariège, se halla una de las pocas figuras humanas existentes en el arte prehistórico, y en este caso cubierta con una piel de ciervo. Fue conocida a través de la interpretación que de esta hizo H. Breuil, aunque actualmente hay publicados otros calcos. Se trata del dibujo en negro de un enigmático e inquietante danzante, enmascarado, con gran cornamenta de ciervo ¿o reno?, barba, cola, parece que de caballo, y el sexo marcado. Ha de ser o el hechicero o uno de los hechiceros o chamanes de la tribu que habitaba en Trois Frères, es decir, aquel o aquellos que tuvieron que ver con la religión, entendiéndose por tal el mundo de ideas y creencias, muy abstruso, de los seres humanos que vivieron en la Prehistoria. El código simbólico implícito, en esta u otras ceremonias en las que son necesarias las figuras de los chamanes, está normalmente constituido por una serie de rituales, con signos muy variados y complicados, a pesar del primitivismo de la cultura material. Estos, a nuestro modo de ver, además de poseer otros beneficios, que desconocemos pero que existieron, sirven para fortalecer los nexos sociales. Sigamos. Como

argumento hipotético, el personaje podría ser un ojeador o un señuelo de la banda, y entonces mimetizado, teoría sin base alguna, demasiado simple. Y rotundamente, una figura anecdótica carecería de valor en unas pinturas que tenían una fortísima carga mágica, definitivamente simbólica, definitivamente práctica, determinada hacia la existencia y el bienestar colectivo del clan. A tal fin se llegaba discuriendo por unas vías actualmente insondables para nosotros, pero muy contundentes para quienes decidieron que había que integrar los murales en el ambiente de la cueva. Y volviendo a Trois Frères, lo que es indudable es que entre las representaciones animalísticas hay una figura antropomorfa con astas, en una actitud aproximada de baile, siempre según H. Breuil. En esta gruta hay otros dos seres híbridos (humanos, animales), grabados. Uno de ellos parece que tiene cabeza de bisonte y, en expresión de danza, con la pierna izquierda flexionada. Por la especie de caña que sujeta entre las manos, podría pensarse que está tocando un instrumento musical de viento. Se encuentra en medio de una cierta cantidad de animales de diferentes especies, en confuso desorden, algunos superpuestos (según calco del abate Breuil), ¿escenificación de la danza del animal? El segundo personaje tiene cabeza y cuerpo de bisonte y extremidades inferiores humanas.

El revestirse con pellejos de animales totémicos o asociados a dioses, para ceremonias diversas, religiosas o profanas, en fases críticas de la vida y de la muerte, es un uso muy característico de los tiempos antiguos. No incidimos en ello, pero sí citamos, aunque se aparte enormemente del tema que tratamos en párrafos superiores, que tampoco es el asunto del trabajo, cómo cuando M. Claudio Marcelo sitió a los nertobrigenses, en el año 152 a.C., estos le enviaron un heraldo cubierto con piel de lobo (App., *Iber.* 48-49)⁴.

Y tal vez existieron desviaciones hacia el terreno profano,

transcurridos los siglos, de los bailes ceremoniales, protagonizados por hombres religiosos enmascarados y con la piel del animal de la máscara sobre los hombros; o desviaciones de la vestimenta de los hombres significados del grupo —no tenían que ser obligatoriamente los religiosos— que en alguna circunstancia precisa se revestían del poder de una divinidad, recubriéndose con el pellejo del animal sagrado del dios o de la diosa, al que requerían ayuda o protección, como en el caso de los nertobrigenses. En otro orden de cosas, pudiera ser que no existieran tales desviaciones, sino que las ceremonias civiles, acerca de las que tratamos más adelante, en las que gentes del pueblo se disfrazaban con pieles de animales, para nuestro caso con las de ciervo, tuvieran una génesis diferente y totalmente al margen de aquellas a las que aludimos arriba. Para una u otra cuestión, es patente, no hay elementos de juicio totalmente sólidos. Por lo menos no los conocemos, salvo por los estudios de los antropólogos acerca de civilizaciones primitivas actuales, y el estudio de los comportamientos, de las formas culturales, de civilizaciones desaparecidas, de las que, según ellos y según nosotros, pervive algún que otro rasgo.

Siguiendo con la enumeración de cérvidos en el arte rupestre paleolítico, no debemos dejar de mencionar los de la cueva de Lascaux, en Dordoña.

Las cuevas que se relacionan seguidamente son cántabras, en otro caso, detallamos la situación:

Ciervos se encuentran en los murales de las paredes y techos de la cueva de Altamira, Santillana del Mar; en la gran sala central, el grupo principal de bisontes está rodeado por otros diversos animales entre los que se halla una cierva; este ungulado, macho y hembra, igualmente fue pintado, en número escaso, en los pasillos de Altamira (Bernaldo de Quirós y Cabrera, 1982, 33, 34). Ciervos se figuraron en la cueva de

Covalanas, en las inmediaciones de Ramales de la Victoria y cercana a la cueva del Mirón, esta última actualmente en proceso de investigación. En las dos paredes de la galería derecha, aproximadamente a 75 m del acceso principal, se encuentra el mayor y mejor elenco de ciervas existentes en la pintura rupestre paleolítica, alrededor de dieciocho ejemplares, en actitudes diversas, que constituyen, con excepción de un caballo y un probable bóvido, la única especie animal representada (Bernaldo de Quirós y Cabrera, 1982, 22). En la cueva de Chufín, cerca de Rábago y Celis, hay ciervas grabadas (Bernaldo de Quirós y Cabrera, 1982, 35). En la cueva del Castillo hallamos, casi a la entrada, un conjunto de cabezas de cierva grabadas y, más adelante, dos ciervas pintadas con pigmento rojo; siguiendo el itinerario de la cueva vuelven a hallarse dos ciervas grabadas (Bernaldo de Quirós y Cabrera, 1982, 25, 26). Las pinturas y grabados de la cueva de Las Chimeneas, Puente Viesgo, están integradas, en cuanto a fauna, por el ciervo, en un porcentaje del 40,6 por 100. En Asturias, en la cueva del Pindal, cerca de Pimiango, en el panel central, hay figuras de ciervos grabados y pintados, además de otros animales, y de entre los ciervos destaca uno de gran prestancia, junto a un bisonte (Bernaldo de Quirós y Cabrera, 1982, 38). En el panel central de la cámara principal de la cueva de Candamo, en San Román, igualmente en Asturias, hay grabados dos espléndidos ciervos heridos (Bernaldo de Quirós y Cabrera, 1982, 46).

En el arte rupestre esquemático y levantino, asimismo, se utilizó la pintura y el grabado, este escaso. Y predominan en la pintura las tintas planas, siendo los pigmentos más empleados el rojo, el negro y el blanco, de igual procedencia y con similar aglutinante que los de los referidos murales septentrionales. Si no especificamos otra cosa, se trata de pinturas. Se caracterizan por crear escenas de alto dinamismo y expresividad, en las que

las figuras humanas son menos naturalistas que las animales. Estas se encuentran, bien en solitario bien en grupos, inmóviles o en movimiento, asociadas o no a las circunstancias diversas en las que participan hombres y mujeres. E igualmente se representó el ciervo (además de cabras salvajes, toros, jabalíes, menos corzos, caballos, gamuzas), como lo que en esencia fue, uno de los animales más interesantes de captura. Y parece ser un canon el que todos posean impresionantes cuernas, como el detalle anatómico que hay que resaltar:

En la cueva del Tajo de las Figuras, en Benalup-Casas Viejas, Cádiz, entre un número considerable de representaciones de aves, antropomorfos y cuadrúpedos, hasta en lances de caza, se encuentran ciervos, determinados mediante trazos simplificados, geométricos. Igualmente, ciervos se hallan en la cueva de Bacinete, Los Barrios, Cádiz. Ciervos hay en la de Los Cantos de la Visera, Monte Arabí, Yecla, Murcia. En la provincia de Valencia, zona de Bicorp, en el abrigo del Charco de la Madera, hay escenas de caza de cérvidos; en el abrigo de la cueva de La Araña, junto a una cabra montés, se dibujó un ciervo y una cierva; en Millares, en el abrigo de Vicent, aparecen un ejemplar de cérvido y un episodio de caza, en el que seis arqueros acosan a un ciervo con una aparatosa cornamenta; en el mismo territorio de Millares, en el abrigo de Las Cañas, a más de cabras y un bóvido, hay ciervos; en Enguera, en el abrigo del Charco de la Pregunta, está figurado un ciervo y un arquero; en Mogente, en el abrigo de La Penya, un cazador vigila a un ciervo y a una cierva. En el barranco de Valltorta, Castellón, está representada, con realismo y dinamismo, una cacería de ciervos. En Alcoy, Alicante, en el abrigo de La Sarga, hay figuras de ciervos entre otras zoomorfas. En las pinturas de Cogul, comarca de Les Garrigues, Lérida, se disponen seres humanos y diferentes especies de animales, entre ellas cérvidos. Estos se encuentran en las pinturas rupestres de Huesca, en cavidades del

Parque Cultural del Río Vero, situado entre el Prepirineo y el Somontano de Barbastro, cuales son los magníficos ejemplares de Chimiachas, de Arpán, y la escena de caza de Muriecho, en la que se captura a un ciervo vivo. En Teruel, en el término de Albarracín, hay ciervos grabados, como en Fuente del Cabrerizo; siguiendo en el mismo término turolense se encuentra el conjunto de pinturas del Prado de las Olivanas, Tormón, con figuras humanas, de ciervos y de bóvidos esquematizadas.

Y como último ejemplo de la utilización del ciervo en la plástica rupestre, entre los innumerables que pueden manejarse, he ahí los grabados al aire libre, localizados en amplias zonas de Galicia, cuya cronología es difícil de verificar, aunque en general deben datarse desde el megalitismo hasta la fase de la cultura castreña correspondiente a la Edad del Hierro (Vázquez, 1987, 110).

Y de entre los huesos, candiles o guijarros adecuados, grabados con figuras de ciervos, machos o hembras, destacamos una breve selección que, salvo que se indique otra localización, proviene de cuevas de Cantabria. Se hallan representados con finas líneas o trazos profundos de buril, esta herramienta generalmente sobre sílex y, a pesar de la economía del signo gráfico, con expresiva visión naturalista, algunos más que otros, al respecto de la anatomía, del movimiento:

«Bastón de mando» sobre asta de ciervo de la Cueva del Valle, Rasines, cuyo tema principal, empleando incisión, es una gran cabeza de cierva de perfil, constituida por breves y precisos trazos, cubierta de puntos y cortas líneas (García-Gelabert y Talavera, 2004, 56-58, 255; García-Gelabert, 2005, 115-116, con toda la bibliografía). Fue hallado fuera de contexto sedimentológico, en 1912, por L. Sierra, y en la actualidad está en paradero desconocido, aunque existe en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid un molde que no recrea

totalmente el original. De la misma cueva, e igualmente sin localización precisa en estratigrafía, fue recuperado, en 1911, por H. Obermaier, un radio de ave, en el que además de dos soberbios caballos, en marcha hacia la derecha, hay una figura de ciervo esquemático, trazos oblongos rellenos de líneas y ciertos signos, actualmente sin identificación posible (García-Gelabert y Talavera, 2004, 63; García-Gelabert, 2005, 115, con toda la bibliografía). «Bastón de mando» hallado en la cueva del Pendo, Escobedo de Camargo, sobre asta de ciervo, en el que hay grabadas, con finísimo trazo y riqueza expresiva, tres cabezas de cierva, una de ciervo y una de caballo. «Bastón de mando» tallado sobre candil de ciervo de la cueva del Castillo. Mediante fuertes trazos, un ciervo, con grandes defensas, ocupa la mayor parte de la superficie, adaptándose al marco. En un omoplato hallado en la cueva de Altamira, destaca una cabeza de cierva, cuyo estilo es semejante al de las pinturas de las paredes. En un hueso de Lortet, Altos Pirineos, un gran ciervo con la cabeza vuelta en un abrupto escorzo forma parte de un grupo de varios congéneres, muy perdidos, además de varios peces.

EL CIERVO EN LA TORÉUTICA ORIENTALIZANTE DE LA EDAD DEL BRONCE FINAL

Como escribía A. Blanco, el Bronce Final es un período sin esculturas, pero el ciervo está reiteradamente representado en objetos de culto diversos, que se utilizaron en rituales en la tierra, sí, pero que, como ajuar, terminaron sirviendo a aquel o aquellos que habían emprendido su marcha hacia el Más Allá.

En la Edad Final del Bronce el carácter funerario del ciervo, entre las poblaciones del cuadrante suroccidental andaluz y sur de Extremadura y Portugal, parece, de forma relativa, estar atestiguado. Es así en cuanto a que especulamos al respecto de

algunos bronce, cabe suponer que importados de Fenicia, los cuales tuvieron, verosímilmente, primero la particularidad de ser encargos gestionados por los señores preclaros, con referencia al motivo nuclear, que es el ciervo, porque no forman parte del repertorio característico que adorna estos bronce orientales. Las gestiones se efectuarían a través de comerciantes, agentes o artesanos tirios. O de igual forma pudo ser que estos, sabedores de las preferencias de los jefes peninsulares, hicieron que fueran producidas las decoraciones tal como ellos deseaban, es decir, con los motivos adecuados a sus convicciones, para darles mayor satisfacción⁵. Y, segundo, que una parte de estos bronce se han encontrado, a menudo, entre los ajuare de los sepulcros (otros fuera de contexto, fundamentalmente en Extremadura). Por otro lado, entraría dentro de lo posible, y precisamente por la aplicación de sus efigies en lugares tan sagrados y honrados como lo fueron para los hombre de la Antigüedad las tumbas, que el ciervo fuera adorado, o más bien le fuera atribuida una cierta categoría divina no por sí mismo, no por ser considerado un dios, sino por ser el animal vinculado con una deidad propia, venerada desde los tiempos primordiales. Divinidad para nosotros desconocida, pero sí en conexión con la fertilidad de seres y humanos y animales, ¿por qué no un dios o la diosa madre de la muerte y de la vida que hallamos, sin excepción, en la raíz de todas las religiones? Por cierto, siempre escribimos acerca de una Diosa Madre, en otros artículos acerca de la Gran Diosa, una manera personal (García-Gelabert) de denominarla aún para la Protohistoria, aunque tiende a no ser usual. Pero los apelativos de aquellos dioses, que no sabemos cómo eran nombrados por los que los adoraban, es, al fin y al cabo, lo menos sustancial, lo que importa es tratar de llegar, por lo menos, a un sumario conocimiento, y es incluso una idea muy ambiciosa, de aquellas ignotas realidades religiosas, recorriendo los senderos que fueren necesarios. Escribimos acerca de una

diosa primordial y suprema, sin menoscabo de los numerosos dioses que abarca un panteón politeísta, como habría de ser el de los hombres de Iberia, de épocas arcaicas y menos. Y los autores sienten una curiosidad, en cierto modo superficial, al respecto de cuál sería su nombre entre las muy diversas tribus peninsulares. Sigamos con el ciervo, ¿cuál es la causa de esta hipotética vinculación con la deidad que fuere para dicho animal de bosque? ¿Cuál es el desarrollo mental religioso que lo convirtió en tal y cuándo? Son interrogantes que no ha lugar a contestar con el escaso patrimonio documental que poseemos, pero ahí está. Por otro lado, si tomamos como un argumento a favor del carácter funerario el hecho, único y exclusivo, de hallarse formando parte de una tumba, bien, sí, lo tiene. Pero si tal hecho no es absolutamente determinante de su condición, excluyendo cualquier otra —y no creemos en una exclusividad del ciervo para la muerte—, debe aducirse, entonces, que pudiendo ser considerado, como indicamos arriba, el animal simbólico o sagrado de una divinidad patrimonio espiritual de los peninsulares, y más si lo fue de un dios y más si lo fue de la Diosa Madre, tendría sentido su presencia en las tumbas, bien como animal protector, bienhechor, mediador, bien como animal que aporta esperanza de pervivencia más allá de la muerte. En este último caso, si es que el ciervo, es una de las muchas hipótesis que cabe barajar, fuera conceptuado como uno de los animales fecundantes, o el único, de la divinidad que da vida a seres animales y vegetales⁶.

Y así, la presencia de los broncees con figuras de ciervos en las tumbas tendría varias interpretaciones: 1) la propia aplicación del bronce en cuestión; 2) la aplicación apotropaica y/o de esperanza del ciervo sagrado del dios o de la diosa en la tumba, amén de, por lógica, 3) la disposición en vida, de la persona fallecida, acerca de la composición de su ajuar, en el que los objetos adornados con ciervos, conforme a los apartados 1 y 2,

eran considerados entre los esenciales en el mismo y, tal vez, 4) la más íntima, merced a la cual la amortización en el ajuar mortuario de objetos con valor sagrado en la vida terrenal implica, sin más, y es suficiente, el afecto familiar o amistoso hacia la persona fallecida, para que goce de los beneficios aplicables a los objetos que le acompañan al Más Allá.

Jarros

Los jarros de bronce es muy probable que estén relacionados con libaciones o abluciones, y en asociación con otros recipientes asimismo de bronce, que comúnmente son denominados «braserillos». Son dos los conocidos que ostentan figuras de ciervos en su anatomía. He ahí:

— Jarro fenicio-oriental de La Zarza, Badajoz, fechado, según J. Jiménez Ávila (2002, 93), en el siglo VII a.C. Perteneció a la Colección Calzadilla, cuyo propietario lo adquirió a unos labradores en las cercanías de La Zarza, en abril de 1957, luego carece de contexto arqueológico preciso. Fue estudiado, pocos días después del hallazgo, sin apenas estar limpio aún, por A. García y Bellido (1957, 121-123, figs. 1-9). Posteriormente lo manejaron, en sus trabajos, otros investigadores, al igual que los restantes objetos determinados aquí, por lo que no repetimos esta circunstancia⁷; y fue restaurado, apreciándose, entonces, detalles que, en principio, habían pasado desapercibidos, como el hecho de estar provisto el ciervo de una perfecta cabezada, cual si se tratara de un équido domesticado. Últimamente, J. Jiménez Ávila (2002, 93, 102, 343, 388, fig. 74, láms. VII, VIII) lo incluyó en su magnífico estudio de la toréutica orientalizante. Su forma general es piriforme. El cuello del recipiente sostiene una cabeza de ciervo de bulto redondo, que tiene la boca entreabierta con la lengua fuera sobre el belfo

inferior. En la zona alta de la cabeza lleva un orificio para introducir el líquido que era vertido, después, por las fauces. Los ojos y el lacrimal están señalados, son grandes y con las pupilas indicadas. Las orejas son igualmente amplias y empinadas. Junto a ellas arrancan, hacia arriba, las cuernas, de cuatro puntas, perfectamente conservadas. Acerca del correaje de la cabeza del ciervo, escribe J. Jiménez Ávila (2002, 102), con el que estamos de acuerdo, que un ciervo no puede ser domesticado fácilmente. Y, por tanto, emplearlo como transporte de hombres o de mercancías o en las labores agrícolas es impensable. Suele ocurrirles a estos animales que viven en la naturaleza, que si son sometidos a un trauma fuerte, como la captura y después el intento de doma, sufren un paro cardíaco, que les produce la muerte. Cualquier animal en libertad puede morir al ser reducido a prisión, véase, son escasísimos los pequeños pájaros silvestres, jilgueros, gorriónes, alondras, verderones, los que más usualmente son apresados en nuestros campos, para diversión de unos bárbaros, que consiguen sobrevivir, dejando de existir en breves días, a veces en horas. Volviendo a la imposibilidad de domar a los ciervos, en otro apartado de este estudio exponemos el texto relativo a la cierva blanca de Q. Sertorio. Ahí está el ejemplo de un animal de bosque que vive con los hombres, en el supuesto de que el suceso sea real, que pudo serlo. Pero aquí hay un fondo completamente diferente. Si los animales son apresados en edad muy temprana, la cervatilla del militar romano lo fue sin estar destetada, hay más posibilidades de que sobrevivan y sean fieles a la persona o personas que los cuidan y/o que los rodean de agasajo. Siguiendo con el jarro de La Zarza, J. Jiménez Ávila (2002,102) continúa argumentado sobre el ciervo embriado:

es posible que esté representando un mito o relato alusivo a la unión de un ciervo y un caballo... La inexistencia de nada semejante en la mitología oriental que nos ha sido transmitida anima a incorporar esta escena al corpus de leyendas y creencias propias de la Península Ibérica. La abundancia de ciervos en la toréutica orientalizante peninsular puede contribuir a verificar esta hipotética lectura, pero el aniconismo atávico del Bronce Final hispánico (al que nos referimos en otros lugares) y la falta de textos

En las culturas peninsulares hay una sentida ausencia de la historia escrita propia, por ello los mitos que, sin duda, existieron en el patrimonio espiritual de todos y cada uno de los grupos humanos autóctonos, a través de los tiempos, se han perdido, al desaparecer la transmisión oral, porque obviamente desaparecieron los sujetos activos. Quedan, no obstante, ciertos ecos, reflejados en textos griegos, quedan ecos reflejados en la plástica, como son, tal vez, los insólitos ciervos y caballos, en extraña unión, de los jarros de La Zarza y de la necrópolis de La Joya, Huelva. Y algunas escenas de la pintura de los vasos tardíos introducen al que las contempla en un círculo ideológico abundante en asuntos metafóricos y matices extraños; en un círculo confuso; en un universo de monstruos y seres sobrehumanos, de mitos, tal vez relacionados con el origen del hombre. En esta última categoría, en cuanto a contenido, estaría catalogado el expresado en una tinaja, recuperada en el nivel de destrucción de Valentia, durante las actividades bélicas de Cn. Pompeyo el Magno del año 75 a.C., contra los partidarios de Q. Sertorio; aunque es una pintura de la época de la disolución material de la cultura ibérica, por la conquista y aculturación romana, la religión propia siempre es eminentemente conservadora ante las agresiones, implícitas, de otras culturas; por ello este probable mito puede situarse en la raíz de los mitos esenciales ibéricos. Otra escena nebulosa, simbólica, imposible de interpretar, como la anterior, es la de un vaso de Los Villares de Caudete de las Fuentes, Valencia, con seres fantásticos, animales híbridos y hombres yaciendo bajo monstruos. El vaso debe datarse entre los siglos II y I a.C.

Un mito muy conocido, el de Habis, en el que tiene un cierto protagonismo una cierva nutricia, según J. Bermejo (1982, 85), «pertenece al complejo cultural tartésico», aunque, desde luego, en cuanto a la estructura y a gran parte del texto, es de

procedencia griega. Concretamente, la cierva de la narración incorpora a su manada y mantiene a un pequeño ser humano abandonado, Habis, generando vida en él, esa vida que intentó arrebatar, tras múltiples intentos fallidos, el rey de los cunetes, Gágoris. Acerca de la figura del ungulado hay varias posibilidades: ¿una concesión a la biomasa de la región en que se desarrolla el mito? ¿La diosa o dios protector del que después será rey, Habis, envía a su animal totémico para conservarle la vida y fortalecerlo? En los mitos relacionados con ciertos personajes insignes, abandonados inmediatamente después del nacimiento, siempre hay un ser elevado salvador, un dios o una diosa, que se vale, en ciertos casos, de un animal a él asociado o de un ser humano sencillo. Uno de los arquetipos más cercanos es el de los gemelos Rómulo y Remo, hijos de Rea Silvia y de Marte, a los que amamantó la loba Luperca, vinculada con el dios, hasta que el pastor Fausto se hizo cargo de ellos. El mito de Habis fue transmitido por Justino (*Epit. Hist. Phil.* XLIV, 4, 1), quien lo recogió de Trogo Pompeyo, historiador de tiempos de Augusto, el cual, a su vez, se inspiró, con toda probabilidad, en autores más antiguos, cuyos nombres entran en el campo de la hipótesis, como, entre otros, Posidonio y Asclepiades.

En el mito, Habis fue vástago incestuoso del rey Gágoris y de una de sus hijas. El monarca ordenó deshacerse de él en el monte, donde las fieras lo amamantaron. Ante ello lo colocaron en un desfiladero por el que pasaban los rebaños, pero estos lo evitaron. Después lo dieron a unos perros y cerdos hambrientos, que lo respetaron. Finalmente lo arrojaron al mar y el mar lo devolvió. Y en la orilla una cierva lo amamantó:

poco después acudió allí una cierva que amamantó al niño. A partir de entonces, gracias al contacto con su nodriza, el niño adquirió agilidad; en medio de las manadas de ciervos recorría los montes y los bosques con una velocidad similar a la de ellos. Finalmente, apresado con lazo por unos cazadores, fue enviado como regalo al rey, su padre y abuelo...

Como colofón al destino del niño, ya es sabido, el rey, maravillado, lo nombró heredero. Y se convirtió en un héroe

civilizador:

Incluso sometió al pueblo bárbaro con las leyes y fue el primero en enseñar a arar la tierra con bueyes y a cultivarla; además, obligó a los hombres a alimentarse con alimentos del campo por odio a todo aquello que él mismo había padecido... Prohibió a los nobles los oficios serviles, y dividió a la plebe en siete ciudades...

— Un segundo jarro piriforme, de bronce, es el hallado entre el ajuar de la tumba 18, de la necrópolis orientalizante de La Joya (Jordá y Blázquez, 1988, 214, fig. 9). La tumba estaba compuesta por dos pozos, A y B. En el B se hallaron vestigios de cremación y de inhumación. Contenía un valioso ajuar, entre los objetos más destacados, restos de un carro y un «braserillo» de bronce, que se complementaría, en cuanto a funcionalidad, con el jarro. Sus investigadores, en un párrafo, fijan la vida de esta necrópolis desde fines del siglo VII hasta la segunda mitad del siglo VI a.C. (Garrido y Orta, 1978, 200), y un poco más adelante exponen que «no obstante para el área de hábitat próximo poseemos elementos que nos retrotraen al siglo VIII a.C. o quizás antes» (Garrido y Orta, 1978, 210). El jarro de La Joya ofrece la particularidad notable de la unión de un ciervo y un caballo, lo que implica la plasmación, tal vez, del posible mito desconocido, patrimonio de ciertas agrupaciones tribales de la Península Ibérica, al que hace mención J. Jiménez Ávila (2002,102), según datos expuestos más arriba, en el que se da la simbiosis entre caballo domesticado y ciervo. En realidad, en el jarro de La Joya ocurre lo mismo que en el jarro de La Zarza, en el cual no hay caballo, pero sí hay uno de sus aditamentos, aplicado al ciervo, el correa que ciñe la cabeza. Y en cuanto a la lectura de los mismos, en cuanto que representen un mito autóctono, bien, hay un abanico de posibilidades, puede ser, pero lo que no es factible, bajo ningún concepto, es saber concretamente el contenido del mito representado. Retomando el jarro de La Joya, la cabeza de ciervo, sin cornamenta —esta se perdió o no se fundió—, decora la boca del jarro, como en el ejemplar de La Zarza; y como este, y como una gran parte de las

representaciones de cérvidos en la estética orientalizante, lleva la boca entreabierta, y la lengua, larga, al exterior, sobre el belfo inferior; las orejas son del mismo modo largas y empinadas, igual que las del caballo referido líneas abajo; los ojos, semicirculares, son semejantes a los del équido. La extremidad superior del asa es un prótomo de caballo, cuyo hocico ensambla con la nuca del ciervo, la inferior es una palmeta. El caballo lleva una completa cabezada, y la crin bien marcada.

«*Thymiateria*»

Estos artefactos, decorados con cérvidos y con otros motivos diversos, se encuentran en necrópolis del sur o del interior, en más de un enterramiento cargado del ambiente orientalizante del Bronce Final, en cuanto a su ajuar, y nunca se han hallado en sepulcros posteriores, es decir, de la fase ibérica. Y se localizan en tumbas, quizá en razón de que los amortizaron, como lo hicieron con los jarros, «braserillos» (recipientes para recibir el líquido de los jarros, probablemente en función de libaciones u otros actos relacionados con los dichos líquidos, cuya calidad, ciertamente, desconocemos), y otros objetos. El depositarlos en las tumbas, después de haberse usado en las ceremonias funerales, conlleva una simbología que desconocemos; o bien se amortizaron, conforme a lo expuesto en los apartados 2), 3), 4), situados en los párrafos introductorios de este bloque relativo a la toréutica orientalizante. Y si se conservaron de los ladrones en alguna que otra tumba, hasta ser excavadas, no ocurrió lo mismo con aquellos *thymiateria* que siguieron utilizándose para rituales diversos en la tierra: por múltiples circunstancias, situación bélica, desaparición de los habitantes de un lugar u otros casos, y por ser objetos de metal, muy pronto se apoderan de ellos, quien quiera que fuese, y desaparecen, vendidos, fundidos, etc.

El pueblo llano si bien no tenía poder adquisitivo para adquirir los impresionantes *thymiateria* importados, sí tenía las mismas creencias; e indiscutiblemente si les era necesario a los más favorecidos socialmente producir humo oloroso en los rituales, a los menos favorecidos socialmente ¿por qué no les iba a ser necesario igualmente?; así pues, estos utilizarían recipientes de arcilla, de madera o de otros vegetales, pertinentes a las circunstancias, no localizados muy concretamente en excavación.

En las regiones indoeuropeas hispanas no se hallan *thymiateria*, siempre las relaciones con los comerciantes fenicios fueron mínimas. Y, en el caso de la llegada de algún enser manufacturado en los talleres de Tiro, que constan en registro arqueológico, destinado a las clases privilegiadas, se trataba, en cuanto a materiales perennes, de otros efectos, cuales son: los broncees del Berrueco, Salamanca; los broches de Sanchorreja, Ávila; jarros de bronce, como el hallado en Coca, Segovia, etc. Tal vez la ausencia de *thymiateria* esté indicando que, en sus muy varias ceremonias religiosas, no tenía cabida la quema ritual de compuestos vegetales aromáticos. O bien lo hacían en vasos de barro o perecederos. Entre las vasijas que constan en los registros de los diversos yacimientos de tinte indoeuropeo excavados o producto de prospecciones, aparecen fragmentos más o menos grandes, que no tienen una definición clara — algunos pertenecen a receptáculos de planta cuadrada—, y quizá deba adjudicárseles, efectivamente, aquel cometido. Esta última hipótesis la aplicamos además a algunos objetos extraños de los catálogos arqueológicos, generados por la investigación de depósitos adscritos a la cultura ibérica; además, y para esta civilización, y en escasos yacimientos, se han llegado a encontrar las características cabezas, de tipo griego y cartaginés, las llamadas «Tanit», que pudieran haber sido utilizadas para quemar sustancias aromáticas, y que tan frecuentes son en el

área fenicio-púnica de Ibiza. Desde los orígenes de la cultura ibérica no podían faltar rituales en los que participaran los sahumeros, porque un gran segmento de la religiosidad y los rituales correspondientes son derivaciones de los de tiempos tartésicos. Pero las ostentosas piezas fenicias, los *thymiateria*, para producir aromas, bien para purificación, bien en honor de las divinidades, bien en honor de los muertos, etc., solo las detectamos en el *floruit* del entorno colonial del mediodía peninsular, con ramificaciones, y por extensión de los circuitos comerciales orientales, hacia los parajes mineros del *hinterland* tartésico, la Alta Andalucía, Extremadura y sur de Portugal.

Los *thymiateria* suelen ser de diversas formas —en este escrito no tiene cabida su análisis, revísese el estudio de J. Jiménez Ávila (2002)— pero hay un elemento indispensable que es la taza o cazoleta, generalmente con tapadera, y esta con asidero. En la cazoleta se queman aquellas hierbas o resinas requeridas para el ritual que fuere. Los ingredientes utilizados podían ser muy diversos, y según el poder adquisitivo pertinente, y aunque no los conocemos, por la tradición transmitida a través de los siglos, serían los mismos que los empleados ahora, es decir, desde resinas importadas, hasta plantas aromáticas, secas, recogidas en los campos peninsulares.

De todo el conjunto de los quemaperfumes, aquí interesan las tapas de las tazas, y más concretamente sus asideros. En las tapas se encuentran composiciones sencillas pero que debieron de tener un significado concreto y definido, en relación con los sacrificios en los que intervenía el humo sagrado. Entre las escenas o entre las figurillas individuales de los apéndices de las tapas, aparece el ciervo; y así podemos observar cómo una parte de la iconografía de los *thymiateria* se acerca, en cierto sentido, a la de los jarros.

De igual forma, en otros ejemplares, menos complejos, no

sabemos si importados, porque no hay elementos materiales suficientes como para clasificarlos, decora la parte superior de la tapa del *thymiaterion* una sola esculturilla, que es, a veces, un ciervo. La pequeña efigie del ciervo suele estar recorrida interiormente por un conducto que dirige el humo desde la taza a la boca del animal, por la que surge.

A continuación, relacionamos todos ellos, con sus particularidades:

— Los habitantes de Cástulo, Linares, Jaén, en el Bronce Final, se relacionaron intensamente con los fenicios de la costa onubense, como lo prueban los numerosos restos de cerámica de aquella zona, concretamente de retícula bruñida. ¿Por qué? Porque el área de control de los castulonenses era muy rica en minas de galena argentífera, requerida por los fenicios, directamente o a través de los intermediarios tartésicos. Y de ahí que los señores relevantes adquirieran o recibieran, como don, todo aquello que podían ofrecerles los mercaderes tirios o sus agentes hispanos. Y emplearon, en vida, en los rituales de la religión propia, los *thymiateria*, «los braserillos» y otros objetos exóticos, llegados de lejos. Cuando era necesario, los destinaban al mundo de la muerte. Y así, los localizamos entre los ajuares de ciertos enterramientos de aquella época o un poco posteriores (nunca en el Cástulo de los vivos, por lo expresado más arriba).

En uno de los ajuares de la tumba de un personaje de elevada posición, se recogió un *thymiaterion* de bronce (Blázquez, 1983, 66-67, il. 31; Jordá y Blázquez, 1988, 217, fig. 12; Jiménez Ávila, 2002, 400, lám. XXX). El monumento sepulcral se hallaba situado cercano a la puerta orientada al este, al exterior del hábitat castulonense, en el paraje denominado Los Higuerones, donde se levantaron varias tumbas⁸, espléndidas en cuanto a superestructuras, y suponemos que en cuanto a ajuares (muy perdidos). La cazoleta del *thymiaterion* en cuestión es

circular (los dispositivos de salida del humo son difíciles de ver), con el borde doblado hacia el exterior, y tres animales de bulto redondo sobre él: dos ciervas y un león, sujetos al borde mediante clavos. Las ciervas deberían estar a la expectativa ante el carnívoro, aunque con las patas flexionadas, tumbadas, verdaderamente no se las ve demasiado alteradas. Tienen el cuerpo compacto, el cuello alto, las largas orejas erguidas y la boca cerrada, aportando, en conjunto, un cierto aire de naturalismo, que demuestra que el que las fabricó conocía perfectamente al animal y supo copiarlo. La fiera se halla en actitud de alerta, y sus rasgos están más alejados de la realidad. La datación hay que situarla alrededor de la primera mitad del siglo VII a.C. o principios del siguiente.

— Asimismo, de Cástulo, y de un lugar próximo al de Los Higuerones, en la finca Torrubia, se halló un bloque informe de bronce, fundidos unos a otros. Estuvieron sometidos al fuego del *ustrinum*. Es de suponer que, formando parte de un ajuar, sufrieron idéntica suerte que el cadáver al que le fueron ofrecidos, lo cual era usual. A las cenizas del cadáver, de las que no se tiene noticia, le fue levantada una tumba, prácticamente desaparecida, que tuvo que ser de importancia, si atendemos a los bronce llegados en tal estado; por las características, debieron constituir espléndidos efectos importados. Y los mismos supondrían una fracción del total del ajuar, consistente, por comparación con otros, en una gran variedad muy heterogénea, de objetos autóctonos e importados, incluyendo ofrendas vegetales y animales. En la masa fundida hay vestigios de un *thymiaterion*, y entre ellos restos de la taza, cariátides y una figura maciza de mamífero, mirando al frente y con la boca cerrada (Jiménez Ávila, 2002, 403, lám. XXXV); probablemente será un cérvido, si atendemos al *thymiaterion* de Los Higuerones, y al particular significado del ungulado en este mundo orientalizante hispano, aludido en varias ocasiones.

— Perteneciente a un *thymiaterion* puede ser un bronce de Jaén que representa un ciervo de pie, sobre el que se apoya la parte central del recipiente.

— En otra región, Cáceres, finca de La Lagartera, se halló la cazoleta y la tapa de un *thymiaterion*. El lugar del hallazgo pudo haber sido una estructura tumular funeraria, desmantelada, con lo cual el *thymiaterion* se situaría en función del enterramiento cubierto por el dicho túmulo. Nuevamente, como en los ejemplares de Cástulo, solo hacemos mención de la tapadera de la cazoleta, en cuya parte superior hay un ciervo que resaltaría espléndidamente en el pebetero. Es de bulto redondo, modelado con detalle. Como tiende a ser un canon, está echado con las cuatro patas flexionadas, ya lo hemos visto con respecto a las ciervas del *thymiaterion* de Los Higuerones, y veremos en otros ejemplares; la boca abierta y la lengua hacia delante, sobre el belfo inferior; las orejas son altas, y están fracturadas, le faltan las defensas. Esa boca abierta, que se repite en la mayoría de los cérvidos que estamos estudiando, parece estar recreando la berrea, de la época de la brama, aunque en la realidad, cuando el animal la emite, no saca la lengua, pero sí levanta la cabeza. El cuerpo es hueco. Se comunican cabeza (boca) y cuerpo, y este, a su vez, se comunica con la base de la plataforma, sobre la que se halla el ungulado. De esta manera el humo sería expulsado por su boca, y parte surgiría por entre los calados de la zona central. Al respecto de esta última, consiste en un ancho friso calado, con un motivo, en bajorrelieve, repetido dos veces: un león atacando a un toro (Jiménez Ávila, 2002, 403-404, fig. 105, lám. XXXVI; 2005, 1107, fig. 11), escena claramente oriunda del Próximo Oriente, no así el ciervo, que, seguimos suponiendo, es una decoración específica peninsular y más concretamente del cuadrante suroeste andaluz y sur de Extremadura y Portugal.

— En el término de La Codosera, Badajoz, sin otro detalle en

la localización, se halló la tapa de la cazoleta de un *thymiaterion*, cuyo concepto, en cuanto al ciervo y en cuanto a su situación en el accesorio del incensario, es el mismo que el del ejemplar de La Lagartera, aunque en el ciervo de La Codosera domina una total imprecisión con respecto a cualquier rasgo naturalista. Consta de un pedestal cilíndrico perforado por diez huecos triangulares. Sobre este pedestal reposa, tumbado, un ciervo, se supone, solo se supone, sobre las patas flexionadas. El cuello está erguido; las cuernas son anchas y con simplicidad de líneas; las orejas cortas y la boca cerrada; no hay detalles anatómicos más específicos. El interior del cuerpo es hueco (Jiménez Ávila, 2002, 404, lám. XXXVII; 2005, 1106, fig.10.1).

— Un ciervo de bulto redondo se hallaba en la Colección Calzadilla. Igual que el resto de los determinados líneas arriba, debió constituir la parte más superior de un *thymiaterion*, es decir el agarre/adorno de la tapa de la cazoleta, donde se quemaban las hierbas y/o resinas olorosas. A tal efecto, la pieza es hueca, y posee un canal, que comunica el cuerpo con la boca, esta abierta, por la que saldría el humo, como repetimos ya varias veces acerca de otros *thymiateria*; eso sí, siempre y cuando la plataforma (perdida), sobre la que debía reposar el ciervo, estuviera perforada, igual, por lo menos, que la del ejemplar de La Lagartera. El ciervo está tumbado con las cuatro patas flexionadas sobre el abdomen, la postura preceptiva; tiene el cuello erguido, con altas y ramificadas cuernas de dos puntas; las orejas grandes, alerta, y la boca, según describimos, abierta, con la lengua fuera sobre el belfo inferior (Jiménez Ávila, 2002, 404, lám. XXXVII; 2005, 1106, fig. 10.2).

— Una pequeña figura de cierva, en bulto redondo, se encuentra en el Museu Nacional de Arqueologia e Etnologia de Belém, sin origen conocido, aunque J. Jiménez Ávila (2002, 404, lám. XXXVII) no descarta una procedencia del sudeste peninsular. La cierva está tumbada, y según palabras de este

investigador (2002, 404): «mirando en dirección transversal al cuerpo. Se representan las patas, dobladas a ambos lados del cuerpo, las orejas, la cola y los ojos redondos». Podría ser, igualmente, el agarre de la tapa de la taza de un *thymiaterion*.

Figuras exentas

Acerca de la figurilla de cierva, depositada en el British Museum, que detallaremos en seguida, y de otras piezas de bulto redondo, ciervos machos y hembras, todas sin contexto determinado y todas de bronce, A. García y Bellido (1957, 127) opina que son exvotos. Con dicha creencia estamos, aproximadamente, conformes, aunque hemos de significar que la mayor parte de los santuarios en los que se ofrecían exvotos pertenecen cronológicamente a la cultura ibérica, y no a tiempos anteriores, como parece que deben situarse estas figuras. En cambio, de la sierra de Vilches, Jaén, sin origen preciso, en las cercanías de una zona rica en santuarios ibéricos en cuevas, como es la de Despeñaperros, proviene un pequeño ciervo de bronce sobre peana, de la que salen dos cabecitas de cervatillos (en paradero ignorado), cuya estética se acerca más a la ibérica que a la de períodos anteriores. Por la coincidencia con los santuarios próximos, esta pieza sí podría constituir un exvoto que, o bien no llegó a su destino, o se desvió del lugar sacro en el transcurso de los siglos. Y si tal fuera, porque en la comarca hay manchas de bosques frondosos, más en tiempos pasados y, por tanto, fauna salvaje abundante, estaría en relación directa con la caza y con el cazador, que ofreció un exvoto de tales características, para conseguir buenos ejemplares o porque los había conseguido o porque salió indemne de un mal lance cinegético o por cualquier otra circunstancia. Evidentemente, hay otras alternativas al respecto del significado del conjunto de Vilches, pero solo esgrimimos el dicho porque en estas líneas

aludimos, tangencialmente, a los lugares sacros ibéricos, en los que se han recuperado cientos y cientos de pequeños exvotos de bronce. Empero, la referida cierva del British Museum, por su magnitud y majestuosidad, mide 30,5 cm de alto (García y Bellido, 1957, 126, 127, fig. 11; Jordá y Blázquez, 1988, 218-219, fig. 8), no es probable que sea un exvoto. Aunque no hay un acuerdo absoluto sobre su cronología, la data M. C. Fernández Castro a finales del siglo VI o principios del V a.C. (1989, 128), y uno de nosotros (Blázquez), a finales del siglo VII o principios del VI a.C. El animal, de admirable factura, elegante, camina erguido, con la boca cerrada y con grandes orejas empinadas.

Tampoco la cierva de Madrid parece ser un exvoto [forma parte de una colección particular, estudiada por R. Olmos (1992, 41-64) y recogida en la obra de J. Jiménez Ávila (2002, 269-270)]; tiene las mismas particularidades que la anterior, aunque aquí la lengua cuelga, sobre el belfo inferior.

Una teoría acercaría a una y otra a ser imágenes de culto, no por sí mismas, sino por representar el animal emblemático, particular del dios o de la diosa, de la vida y la muerte a los que nos referimos líneas atrás. Ambos, por su inmensidad, no podían ser contenidos en la materia. El aniconismo hacia los dioses supremos, el adorarlos sin que se hallen explícitamente figurados en efigies, tiende a ser natural en numerosas religiones primordiales sencillas o desarrolladas complejas, de épocas antiguas y de épocas actuales, adviértase la musulmana o la cristiana.

Otras esculturas, todas de pequeño tamaño, son las relacionadas seguidamente:

— De Coruche, comarca de Riba Tejo, Portugal, procede un bronce, de pequeño tamaño, 10 cm de alto, que representa un ciervo, sobre doble placa, con anillas de suspensión por uno de

los lados. Las características anatómicas del animal son vagas, hay desproporciones, como el largo cuello en relación con el cuerpo. No obstante, el concepto general está bien expresado. El ungulado tiene la cabeza vuelta hacia atrás, con unas poderosas cuernas ramosas coronándola; la boca abierta, y una larga lengua pende hacia un lado del belfo inferior. ¿Podría ser un exvoto como cabe la posibilidad de que lo fueran los ciervos de Vilches, también sobre un soporte? Es una suposición, como lo es para el objeto de Vilches, pero nada más. No creemos que sea una figurilla de culto, como sí parece que lo serían las ciervas del British Museum y de Madrid.

— En el lugar denominado Marroquíes Altos, en la ciudad de Jaén, apareció, al realizar unas construcciones, entre otros objetos arqueológicos, datados desde el Eneolítico a la época romana, un ciervo de bronce (14 cm de alto x 12 cm de largo), como el de Coruche sobre una lámina rectangular (Blanco en Luzón y León, 1996, 289, fig. 6). E igual que este se encuentra parado, con las patas bien definidas, con un cierto sentido naturalista en ellas, no así en el cuerpo; el cuello está erguido, la cabeza levantada al frente, no vuelta, como en el ejemplar de Coruche; y la boca abierta, en actitud de berrea (falta la mandíbula inferior y la lengua, si es que la tenía); las orejas son largas; las defensas apuntan, pero están fragmentadas. El ciervecillo lleva soldado a su grupa un tubo rectangular, incompleto, que probablemente sostendría otro aditamento. A. Blanco (Luzón y León, 1996, 289) señala la hipótesis que soportaría «una lámpara o un incensario comparable al *thymiaterion* de Calaceite». El accesorio, mantenido por el tubo, no podría tener mucho peso, ya que, en otro caso, el animal, a pesar de hallarse sobre dicha plataforma, se levantaría por la parte delantera

Para nuestro estudio contamos con ciertas piezas, escasas, que en su composición contienen la figura del ciervo, y cuya funcionalidad, en realidad, no se conoce, excepto un *kernos*, y de este, aproximada. Las relacionamos aquí.

Han sido también encontradas en el cuadrante suroccidental andaluz y sur de Extremadura y Portugal. Parte, pues, ya es sabido, de la región que en la Protohistoria tardía estuvo poblada por los lusitanos históricos. Y tiempos atrás, durante el Bronce Final, y aún antes —atiéndase a las decoraciones incisas de las llamadas «estelas extremeñas»—, aún pecando de repetitivos, constituyó una tierra en conexión con las corrientes comerciales y, por ende, culturales, del Próximo Oriente, además de constatarse la comunicación con otras regiones. Este último hecho es usual entre la mayor parte de los pueblos, primitivos y no tanto, cuya movilidad siempre ha tendido a ser ampliamente acusada. Y exclusivamente hay una opción, bien que vaga, para determinar las interrelaciones Península Ibérica-Próximo Oriente: son los objetos estudiados en los apartados superiores —un gran número encontrado en el territorio dicho, como han de observar los que lean estas líneas—, y los que se estudian a continuación:

— Ciertamente, el mejor testimonio es el colosal «palacio-santuario» de Cancho Roano, Zalamea de la Serena, Badajoz, cuya primera fase constructiva se data en el siglo VI a.C., con pervivencia, en sus distintas fases, hasta el primer cuarto del siglo IV a.C., en que fue incendiado, después de otros varios fuegos (Maluquer, 1981-1982; Celestino y Jiménez Ávila, 1996, con amplio aparato bibliográfico).

— Entre los objetos muebles asociados a la monumental construcción de adobe, consta una pequeña placa rectangular de

bronce, con anilla en uno de los lados cortos. Sobre la placa se yergue un cervatillo, trabajado con economía de líneas. Según J. Jiménez Ávila (2002, 261) puede tratarse de la tapa de una caja de madera o marfil.

— Un elemento mueble de difícil interpretación, que ha sido objeto de diversas valoraciones, consiste en una especie de pala de bronce, depositada en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid. Ha sido estudiada por A. García y Bellido (1957, 125-126, figs. 17-19; 1958, 163), y por uno de nosotros (Blázquez). No se conoce su origen primero, aunque A. García y Bellido (1957, 126), por los ciervos integrados en su decoración, opina que «procede de Lusitania». Está formada por una plancha plana, como base, y tres bordes laterales del mismo material. Las paredes laterales ofrecen en recorte dos ciervos, que se dan la espalda. Por debajo de estas siluetas se abren, en calado, siete triángulos. El brazo de la pala es cilíndrico. Sobre él hay un ciervo. Acaso fuera un utensilio de culto, y responde a prototipos de Luristán, y de Hauran, Siria, fechados el primero, siempre según A. García y Bellido (1958, 163, fig. 12), hacia fines del II milenio a.C., y los de Hauran, en tiempos romanos. En los bronce de Hauran, los ciervos, que se hacen presentes en los de Luristán y la Península Ibérica, están sustituidos por grifos alados (García y Bellido, 1957, 130, figs. 17-19; 1958, 163, fig. 12). Las palas, cree A. García y Bellido (1957, 126) que servirían como badilas para manipular en un fuego ritual; y uno de nosotros (Blázquez) para recoger las cenizas resultantes de la cremación de los cadáveres. ¿O por qué no pudieron ser utilizadas, si es que son rituales, y siguiendo en la misma línea que A. García y Bellido, para reunir y retirar cenizas provenientes de sacrificios animales o vegetales, en honor de los dioses o a favor de los difuntos, para protegerlos en aquello que conviniera, de acuerdo con las creencias propias sobre el Más allá? Pero bien es verdad que el argumento de los sacrificios, de

los rituales, está más que trillado para explicar cualquier concepto, cualquier material, acerca de cuyo significado o de cuyo uso no tenemos ni la más mínima idea. De todas formas, ahí se encontraría nuevamente el ciervo como animal entroncado, tal vez, con el ámbito de ultratumba. Y nuevamente entre los ascendientes de los lusitanos históricos, porque aunque carece de contexto geográfico y cronológico, por la calidad de las decoraciones, podría proceder del comercio fenicio, y, entonces se situaría en el Bronce Final.

— La lámpara cerámica de tipo *kernos*, descrita ahora brevemente, procede de las inmediaciones de la Alcazaba de Mérida, Badajoz (García y Bellido, 1957, 124, fig. 16). Sobre un anillo circular van dispuestos dos vasos entre los cuales se alza un ciervo. Según uno de nosotros (Blázquez), su fecha es del siglo VI a.C. Es de pasta blanquecina, decorada con pintura rojiza, almagre, a base de franjas verticales, relativamente paralelas.

EL CIERVO EN MONUMENTOS FUNERARIOS IBEROS

— En una de las necrópolis del *oppidum* oretano de Cástulo, la del Estacar de Robarinas, datada aproximadamente desde finales del siglo V hasta la mitad, del siglo IV a.C., en el transcurso de la campaña de excavación de 1976, se halló una construcción funeraria. Parecía ser un túmulo escalonado, muy deteriorado, en cuyo centro existía una cámara rectangular excavada en la roca madre, y con las paredes revestidas a base de lajas rectangulares, regularmente careadas. La cámara fue saqueada, por lo menos en dos ocasiones. La primera, abriendo un agujero en el ángulo noroeste, cuando el túmulo estaba aún en pie; y una probable segunda vez, destrozando la pared este hasta la base. Una de las violaciones, supuestamente, ha de

documentarse en fechas romanas, puesto que se halló TSH junto a la cerámica ibérica, aunque es este un argumento indudablemente frágil.

Al aislar el monumento se constató en la cara oeste una apreciable cantidad de fragmentos de esculturas, algunos muy menudos, de cérvidos (podrían componer alrededor de cuatro hembras), de toros y quizás de más animales, caídos delante de los escalones (Blázquez y Remesal, 1979, 363, láms. XLII, XLIII.1). El hallazgo impulsa a hipotetizar que en este frente se alzaba, exento, o adosado parcialmente, un grupo escultórico compuesto, al menos, por los animales citados.

El dicho grupo escultórico debió sufrir idéntica suerte que otros muchos del área ibérica, es decir, fueron triturados con ferocidad. ¿Motivo?, desconocido, aunque, y esto es irrefutable, la salvaje iconoclasia fue dirigida a los monumentos de los cementerios, uno de los signos externos de la clase dominante. Pudiera ser que, atacando a los muertos preclaros, es decir, a sus tumbas, se atacara, en cierta manera, al orden establecido por los dirigentes vivos, descendientes de aquellos que ya vivieron; y eso que el universo de la muerte, por regla general, siempre fue respetado incluso en épocas bélicas, debido a su muy especial carácter sagrado.

Los autores no indican si en la cámara de Robarinas hallaron restos humanos cremados, el ritual predominante en aquella civilización y en la necrópolis. Únicamente registraron, en el perfil norte, un cadáver, inhumado, colocado en posición fetal, sin ajuar. Como hipótesis de trabajo podía pensarse en un sacrificio humano dedicado a los supuestos ocupantes de la tumba; o en un enterramiento más tardío (Blázquez y Remesal, 1979, 363, 366).

Un dato añadido es el relativo a que hacia la cara oeste apareció una cista cenotáfica, destinada al cadáver de una mujer

(por las piezas constituyentes del ajuar) que por circunstancias no pudo enterrarse (Blázquez y Remesal, 1979, 364-366).

Las ciervas y los restantes animales, que presumiblemente constituían la zona frontal del sepulcro, es muy verosímil que tuvieran un carácter bienhechor de la calidad que fuere, no de la superestructura sepulcral, sino de los cadáveres que guardaba. Así pues, nuevamente constatamos al ciervo en medios funerarios. Y esta vez en la civilización ibera. En realidad, pues, en esta época ibérica tendría el ciervo semejantes virtudes, para los que mueren, que en la del Bronce Final orientalizante: ¿bienhechor, protector, mediador, ser que aporta esperanza de renovación de la vida en el Allende? Cualquiera de estas posibilidades podría ser válida si efectivamente lo fueron en las remotas fechas del Bronce Final aludidas. Así pudo ser, teniendo en cuenta que, evitando complejidades de derivaciones, que las hay, los iberos, culturalmente, y lo venimos repitiendo, remontan un segmento de sus orígenes a la civilización llamada genéricamente tartésica, en la que sí parece que el ciervo tuvo algunas de las dichas atribuciones, por lo menos con calidad adyacente, según la teoría determinada líneas atrás.

No hay ciervos solamente en la necrópolis citada:

— En los museos de Jaén, Córdoba y Albacete, entre otros, se conserva una buena colección de estos ungulados, colocados arriba de plintos, tumbados con las patas flexionadas, sobre el abdomen, que probablemente pertenecieron a monumentos funerarios iberos. Algunas esculturas están muy dañadas, faltándoles, sobre todo, la parte más delicada, la cabeza o parte de ella. En realidad, se hallan en idéntica posición a como están representados en la toréutica oriental, lo que refuerza, en cierto sentido, la opinión de investigadores, como J. Jiménez Ávila (2002, 343) y la nuestra, de que la vieja iconografía del animal, en la broncística, fue encargada por las élites nativas a los talleres

de Tiro o a talleres tirios instalados en el mediodía peninsular, en razón de una serie de creencias al respecto del animal; también pudo ser que sencillamente imitaran las actitudes del animal que pudieron conocer a través de los bronceos antiguos.

— Un ejemplar interesante, por su excepcional conservación para el período al que pertenece (la mayor parte dañados brutalmente), es el ciervo —macho o hembra²— de la necrópolis de Caudete, Albacete. El animal, de tamaño apreciable, con respecto a los conocidos, mide 77 cm de alto, se encuentra echado, en la característica postura: flexionadas las patas sobre el abdomen y colocado sobre un plinto (García y Bellido, 1958, 160-161, figs. 7-11; Blázquez, 1983, il. 80). Carece de naturalismo.

— Una segunda pieza, con las mismas particularidades, se encontraba en las inmediaciones de la anterior, además de restos de varios animales más, como un toro y otros cuadrúpedos (García y Bellido, 1958, 161). Este autor (1958, 161, figs. 7-11) fecha la necrópolis dentro de los dos últimos siglos anteriores a nuestra era, y nosotros (Blázquez) entre los siglos IV, III a.C.

— En la necrópolis de Toya, Peal de Becerro, Jaén, se halló la escultura de una cierva (acéfala) tumbada sobre plinto.

— Entre las esculturas que forman parte del supuesto *heroon* del Cerrillo Blanco, en la antigua Obulco (Porcuna, Jaén), se halla la de un varón con las peculiaridades destacadas a continuación. I. Negueruela (1990, 242-244), cree que sería un moscóforo. Según uno de nosotros (Blázquez), la figura, probablemente, representa a un dios, de pie, con túnica hasta los pies y manto, constituyendo una versión original del *despothes theron*. El personaje sujeta dos animales contrapuestos por la espalda, cuyas patas sostiene por delante, y que parecen tener cuernos de cáprido y cuerpo de ciervo, desde luego, la morfología del cuerpo se aproxima más a la de los cérvidos que a

la de los cápridos. A. Blanco, acerca de la especie de los animales escribe (Luzón y León, 1996, 574):

El hecho es que las cuernas del animal mejor conservado no dejan lugar a dudas de que se trata de cabras, lo que es muy de celebrar, porque si tales cuernas faltasen, el esbelto tipo de los animales y la enorme longitud de sus patas nos inducirán al error de creer que eran ciervos...

De la misma idea, acerca de su atribución como personaje divino, es M. C. Marín Ceballos (2000-2001, 187), aunque para esta autora, como para I. Negueruela (1990, 242-244), los animales pertenecen definitivamente a la familia de los cápridos. A. Blanco (Luzón y León, 1996, 575-576) considera que

el «Oferente» de Porcuna dista mucho de sus congéneres y pudiera no ser tal, sino la divinidad misma en una composición heráldica, de simetría bilateral... En Grecia un dios acompañado de cabras sería Pan; en Iberia el más indicado sería el dios de la guerra a quien Estrabón llama Ares y a quien dice que los lusitanos (¡siempre los lusitanos!) sacrificaban machos cabríos...

Uno de nosotros (García-Gelabert) se sitúa, con ciertas dudas, en nuestra disciplina la duda es una constante, en similar opinión que este insigne investigador, debido a que en Cerrillo Blanco prima, entre los grupos escultóricos el carácter heroico, representándose, sobre todo, luchas entre guerreros. Y un dios guerrero «no estaría fuera de lugar en estos contextos» (Blanco, 1996, 576). Aunque bien es verdad que, asimismo, hay otro tipo de escenas en relación con mitos, patrimonio de las culturas mediterráneas de la época —no perdamos de vista que las esculturas fueron realizadas, tal vez, por escultores griegos— como una Grifomaquia, una Leontomaquia. En contraposición, hay escenas más relacionadas con la cotidianeidad, como el pugilato de dos varones; cazadores, uno con liebre, otro con dos perdices; un lobo atacando a un cordero; un carnicero mordiendo un novillo (Negueruela 1998, 170-171). Pero, por lo demás, he ahí que podría estar representada, también, la diosa de la fecundidad en este caso figurada en una escultura con serpiente en el hombro, y en otra escultura con un niño desnudo.

De una forma u otra, en este ambiente tan oscuro que constituye la religión de los pueblos iberos, queda abierta la

suposición de que el portador de los dos cuadrúpedos, sea una deidad sobresaliente. Así pues, por qué no, entre otras probabilidades, el dios de la guerra, propuesto por A. Blanco, o el paredro de una diosa de la fecundidad, cuya presencia, la de la diosa, hubo de tener, siempre con las máximas reservas, un lugar preeminente en el panteón politeísta ibero.

No todas las esculturas del Cerrillo Blanco debieron esculpirse al mismo tiempo, pero sí a lo largo del siglo v a.C.

EL CIERVO EN LA PINTURA VASCULAR IBERA TARDÍA

La pintura vascular figurativa de la fase ibérica tardía representa algunos episodios en los que el ciervo macho o hembra es parte integrante.

Rigurosos investigadores de la cultura ibérica han vertido diversas hipótesis, de todas conocidas, acerca del significado de las pinturas fijadas en la cerámica, y a ellos remitimos. Nosotros (García-Gelabert) opinamos que las escenas, salvo algunas complicadas y de contenido complejo y alcance trascendente, son muy simples, y tienen un carácter eminentemente narrativo sin contenido alguno espiritual. Es decir, que aquí el ciervo no tiene más significado que el estrictamente ornamental, recreando, eso sí, algunas de las vivencias, de las actividades, de las realidades, en las que se movían los iberos.

Únicamente relacionamos un corto elenco de vasos o fragmentos, con decoraciones, en los que el ciervo, si no protagonista único, que nunca lo es, sí es uno de los componentes:

— Fragmento de un vaso del Castellido de Alloza, Teruel, en el que en un evento de caza, participan un jinete, lanza en ristre, dos ciervos y, al menos, un carnívoro (Pericot, 1979, 258, lám.

417).

— Fragmento de un vaso de La Monravana, Valencia. En él, además de un pájaro, hay dos ciervas (Pericot, 1979, 181, lám. 275).

— Vaso de San Miguel de Liria, Valencia, con dos escenas en las que intervienen ciervos. En una pacen plácidamente una cierva con su cría, esta en actitud de mamar, y detrás un ciervo «tranquilo». Es una situación absolutamente irreal, porque los machos, excepto en la época de la brama, viven fuera de los territorios de las hembras. En la segunda, un cazador a caballo arroja lanzas o dardos a una cierva que ya lleva clavado uno en el flanco (Pericot, 1979, 150, 151, láms. 209, 210).

— *Kalathos* de San Miguel de Liria, contiene un ciervo, con oficio muy tosco (Pericot, 1979, 156, lám. 224).

— Vasijas de San Miguel de Liria, con varios ciervos machos y hembras (Pericot, 1979, 160, 161, láms. 233, 236).

— *Kalathos* de Cabezo de Alcalá, Azaila, Teruel. La pintura comprende una cierta cantidad de animales, entre los que destacan los cérvidos. E intercalados numerosos signos geométricos, incluyendo rosetas de cuatro pétalos, que probablemente tienen un significado que va más allá de lo decorativo (García-Gelabert) (Pericot, 1979, 234, 235, láms. 375, 376).

— En un ejemplar de Cabezo de la Guardia, Alcorisa, Teruel, hay una nutrida exposición de animales, entre ellos ciervos de complejas cuernas (Pericot, 1979, 256, lám. 412).

— Y en un *kalathos* de Castellillo de Alloza, Teruel, carnívoros atacan a una cierva (Pericot, 1979, 257, lám. 415).

EL CIERVO EN ESTELAS FUNERARIAS DEL ÁREA ÉTNICA INDOEUROPEA

Relacionadas con las circunstancias de la muerte, evidentemente son las estelas funerarias, propias de los pueblos peninsulares de etnia indoeuropea, al menos no se han hallado en piedra en el área ibera. Estas, o delimitan el lugar de deposición de los restos mortales de los difuntos o recuerdan a ellos, sin que tengan, exclusivamente, la función de marcadores del enterramiento.

En estas estelas, las decoradas todas tardías, pues contienen epigrafía y esta es latina, aunque una parte de los nombres de los difuntos son de inequívoca procedencia peninsular nativa, hay representada una cierta cantidad de figuras vegetales, animales y geométricas, generalmente incisas. Son componente del bagaje espiritual celta anterior a la dominación romana, aunque las estelas a las que nos referiremos están fabricadas en una época en la que la presencia de la metrópoli en la Península, Hispania, está definitivamente consolidada desde siglos atrás. No obstante, insistimos en que los grafismos constituyen una completa y compleja pervivencia de las creencias de los pueblos conquistados. Mas se ha de recordar que, en parte, tales creencias también se hallan enraizadas en el núcleo central de la ideología religiosa de los romanos, por ser estos componentes del mismo tronco racial indoeuropeo que los celtas hispanos. Destaca, entre la iconografía, la astral, sobre la que trabajamos actualmente (García-Gelabert). Y otros diversos signos de difícil interpretación: arquerías, escuadras, cruces, torques, etc. Y plantas perennes, escasas y repetitivas: la hiedra y unos arbolillos, que parecen ser de la familia de las coníferas, consistentes en un tallo del que salen trazos oblicuos. Y animales: ciervos, caballos, jabalíes, bóvidos y poco más. Los elementos astrales indudablemente tienen un claro vínculo con un universo espiritual, inmaterial, cuya naturaleza no llegamos a aprehender. Las plantas, por ser de hoja no percedera, aparentemente no mueren, así pues, pudieran aportar esperanza

sobre la pervivencia de la vida, una vez el cuerpo desaparece. Los demás signos, asimismo, deben tener una correspondencia directa con las ideas de permanencia más allá de la vida terrestre. Pero ¿tienen también los animales un significado en relación con el Más Allá? ¿Son animales conectados con la muerte? ¿Con qué sentido? Aquí solamente nos referimos, como es la norma seguida, a los cérvidos, porque en relación con el caballo, en muchos casos ya domesticado y/o criado en el seno de las yegadas, que pastaban al aire libre, y a cuyos ejemplares había que domar y no cazar, es otra versión, que desarrollamos en M. P. García-Gelabert y J. M. Blázquez (2006, 77-123). Argumentamos en la dirección de solamente una o dos teorías de trabajo.

He ahí algunas de las estelas, la mayor parte, si no todas, de la mitad norte peninsular, acerca de las que no agotamos, ni mucho menos, el repertorio, en las que el ciervo es el mamífero representado bien único, bien con otros animales, vegetales y/o signos varios:

— En el registro inferior de una estela funeraria, doble, bajo la epigrafía, que hace mención a dos personas Amma o Ammius y Valeria Basilia, hay una cierva con su cría, paradas y mirando hacia la derecha. Los ejemplares están constituidos con trazo firme, economía de líneas e ingenuidad en las figuras y, pese a ello, son fácilmente identificables. En la cabecera destacan fuertemente dos ruedas solares de seis radios curvos (García y Bellido, 1958, 155-156, figs. 3-4). La estela es de procedencia concreta desconocida, aunque de la región portuguesa de Belem, ahora depositada en el Museo Leite de Vasconcelos. Uno de nosotros (Blázquez) la data en el siglo III.

— De Rabanales, Zamora, en el registro central, adecuando la epigrafía al cuerpo del animal, se encuentra bajo aquella, y sobre dos arcos del registro inferior, una cierva parada, hacia la

izquierda, con similar expresión estética que las de la estela anterior, pero más tosca en el trazo. De la misma forma, en la cabecera, se determinó un símbolo astral, una rueda solar de doce radios curvos (García y Bellido, 1958, 158, fig. 5).

Las estelas vadinienses¹⁰ son las más prolíficas en figuraciones zoomorfas, siendo el animal preferido en ellas el caballo, en diversas actitudes. Aparecen en la cabecera o en el registro inferior. Pueden encontrarse solos, en pocas ocasiones, y, más a menudo, acompañados de arbolillos, torques, hojas de hiedra, cruces y algún que otro animal, como jabalí y ciervo, siempre con escasa complejidad en cuanto a estructura compositiva. No hay hechos de caza (Rabanal y García Martínez, 2001, 431):

— La estela funeraria de Beleño, Ponga, Asturias, consistente en un canto apenas sin tallar, datada en el siglo III (Blázquez), recoge bajo la inscripción, con enorme sobriedad en el trazo, entre dos arbolillos, un ciervo con la lengua marcada al exterior, alta cornamenta y, detrás, según A. García y Bellido (1957, 132-134, figs. 20-22), un lobo que persigue al ungulado, y, según uno de nosotros (Blázquez), un caballo de menor tamaño. Y hay una peculiaridad, en el cuerpo del segundo animal, sea caballo o lobo, se ha reflejado el nombre del difunto, más la palabra *BEA*. Por encima y por debajo de estos grafismos hay dos animales inacabados, y sobre la inscripción un puñal de antenas.

— En una estela funeraria, empotrada, al menos hasta la segunda mitad del siglo XIX, en la muralla de León, y ahora en el Museo de esta ciudad, bajo la inscripción se representan, en relieve, en marcha hacia la derecha, un jabalí, una cierva de alto cuello y su cría, mamíferos, todos ellos, idóneos para la caza. Los autores del *Corpus* opinan que los animales podrían corresponderse con las tres personas referidas en el texto epigráfico (Rabanal Alonso y García Martínez, 2001, 250). En la cabecera hay tres pequeñas ruedas solares de seis radios

curvos. Una posibilidad para estas grafías animalísticas sería la relativa a que se estén señalando las aficiones cinegéticas del varón adulto, al que le fue erigida la estela, Lucretio Proculo (aparece en la dicha inscripción junto a otros dos miembros de la familia, su mujer, Valeria Amma, y su hijo, Lucretio Proculo). La estela ha sido fechada en el siglo II (Rabanal y García Martínez, 2001, 249-250, n. 19, lám. XLVIII.3).

Uno de nosotros (Blázquez) es partidario de que, efectivamente, los équidos, los cérvidos, los jabalíes tienen un carácter funerario, un carácter apotropaico. Desde luego, las estelas funerarias están cargadas de simbología, eso es indudable. Pero sencillamente, en estas figuraciones, y para esto no hay que ir muy lejos en la argumentación, el caballo y los animales de bosque caducifolio, ciervo y jabalí, además de algún otro que no está señalado, eran los predilectos de los hombres cazadores de las tribus nortañas, meseteñas, de todas las tribus peninsulares, en fin. Estos cifraban su valía personal, en parte, además de en la guerra, en la caza. Eran hombres que, a través de sus gestas, se les consideraba por sus congéneres más y mejor. Por esto es factible que fueran representados en sus estelas mortuorias aquellos seres del bosque, que para ellos eran los estimulantes más activos de su propia potencia; y, por otro lado, eran los sujetos de sus preferencias cinegéticas mientras vivían. En algunas de las estelas funerarias de Celtiberia se enaltece (digamos se heroiza), de igual manera, al fallecido, representando sus hazañas en operaciones bélicas (hombres prisioneros y/o muertos por su brazo) mediante una fórmula metafórica: por medio de *caetrae* (estelas de Clunia, Burgos), o por medio de lanzas (estelas de Calaceite, Teruel) —las de los vencidos—, o por medio de sucintas escenas de lucha (Lara de los Infantes, Burgos). En resumen, era un procedimiento para exaltar y agasajar al difunto, constituyendo la extensión de los elogios funerales verbales sobre la piedra y para la posteridad

(García-Gelabert).

Extrañamente nunca se expresan, en estelas funerarias, animales depredadores, como el oso, el lobo, el lince, etc. Y eso que la captura de estos animales salvajes, sobre todo la del oso, tuvo que ser considerada una gran gesta. A los mamíferos dichos se los cazaba, por lo menos, para eliminar peligros para hombres y ganados, para conseguir la cabeza como trofeo, y la piel, curada, para utilizarla como envoltura, como túnica u otras aplicaciones. Probablemente se organizaban partidas en las que participaba una cierta cantidad de varones de un poblado o de un territorio, lo que minimizaba el papel individual, aunque siempre pudieron destacarse algunos cazadores. Bien, de una forma u otra no se sabe por qué no aparecen en estelas.

El bosquejo de una función terrenal, en general habitual, del desaparecido o desaparecidos pudiera resultar desde nuestra perspectiva actual frívola, teniendo presente la seriedad trascendente de la cabecera y, cómo no, del asunto por el que se levantó el monumento. Pero, véase cómo en estelas funerarias, concretamente romanas, por citar un modelo ilustrativo, se hace mención de la ocupación realizada en vida por el difunto; y, en otras, por la añoranza, por la adhesión hacia los fallecidos, o porque así lo quisieron ellos, se apuntan determinadas actividades de recreo o de otro cariz, desarrolladas en la tierra por aquellos.

Sigamos. ¿Por qué no puede conjeturarse, como hipótesis añadida, que esos cérvidos, que esos jabalíes, que esos caballos, que esas apenas esbozadas acciones bélicas, que esos símbolos de hazañas guerreras realizadas (*caetrae*, lanzas, manos cortadas), tenían un significado mágico, de tal forma que, plasmadas en las estelas, se trasponían al lugar a donde iba el ánimo del difunto, cualesquiera que fuese su calidad —lugar en el que, de acuerdo con las creencias propias, por medio de la imagen en la piedra

(también debieron existir estelas de madera, deshechas), y las consiguientes fórmulas, plegarias, exorcismos, ritos, sacrificios, etc., podía llegar a rememorar los goces y honores que conllevaron en su mundo terrenal? ¿O que el ánima del difunto, si es que visitaba la tumba, acerca de ello evidentemente siempre hipotetizamos, y sin base alguna, se recreaba contemplando a los animales que en su día cazó, a los enemigos que abatió, las lides en las que participó?

Así pues, quien traza estos supuestos de trabajo (García-Gelabert) no es partidaria de que precisamente el ciervo, el sujeto del estudio actual, tenga, específicamente en las estelas, calidad funeraria. Evidentemente, claro está, por el hecho de su presencia, grabada o en relieve, en un soporte de tal suerte cual es la estela, ya se reviste de un carácter en relación con la muerte, pero nada más.

Esta teoría, esbozada en breves líneas, quien la afirma no la hace extensiva al sentido de las esculturas de ciervos que presiden las grandes sepulturas de una civilización distinta de la de las tribus indoeuropeas, aunque contemporánea en su evolución general. Civilización que se halla situada, como la de los pueblos de procedencia indoeuropea, en fechas anteriores a la conquista de Iberia por Roma, la ibera. A tales ciervos de piedra dedicamos unas líneas en párrafos anteriores. Ya indicamos su significado en aquellos monumentos.

EL CIERVO EN LOS TEXTOS

Además del cierto protagonismo de los ciervos en el mito de Habis, sobre el que tratamos en el apartado «El ciervo en la toréutica orientalizante de la Edad del Bronce Final», subapartado a) «Jarros», este unglado hembra aparece como héroe principal en otro texto, aludido repetidamente. Sale fuera

de los límites cronológicos marcados para este trabajo, mas lo expresamos aquí por lo que tiene de valor, en cuanto a que alrededor de una cierva gira el núcleo del episodio. Pero, sobre todo, porque hay un reflejo, no demasiado luminoso, de creencias autóctonas de siglos anteriores, que generan conductas en los tiempos de la narración. Es el siguiente: un lusitano, de nombre Espano, regaló una cervatilla recién nacida al militar y político romano Q. Sertorio.

Y cuenta Plutarco (*Sert.* 11):

Como le llamasen, pues, los lusitanos, abandonó el África, y poniéndose al frente de ellos, constituido su general con absoluto imperio, sujetó a su obediencia aquella parte de la España, uniéndosele los más voluntariamente, a causa, en la mayor parte, de su dulzura y actividad, aunque también usó de artificios para engañarlos y embaucarlos. El más señalado entre todos fue el de la cierva que dispuso de esta manera: Uno de aquellos naturales, llamado Espano, que vivía en el campo, se encontró con una cierva recién parida que huía de los cazadores; y a esta la dejó ir; pero a la cervatilla, maravillado de su color, porque era toda blanca, la persiguió y la alcanzó. Hallábase casualmente Sertorio acampado en las inmediaciones, y como recibiese con afabilidad a los que le llevaban algún presente, bien fuese de caza, o de los frutos del campo, recompensando con largueza a los que así le hacían obsequio, se le presentó también este para regalarle la cervatilla. Admitiéndola, y al principio no fue grande el placer que manifestó; pero con el tiempo habiéndose hecho tan mansa y dócil, que acudía cuando la llamaba, y le seguía a doquiera que iba, sin espantarse del tropel y ruido militar, poco a poco la fue divinizando, digámoslo así, haciendo creer que aquella cierva había sido un presente de Artemis/Diana, y esparciendo la voz de que le revelaba cosas ocultas, por saber que los bárbaros son naturalmente muy inclinados a la superstición. Para acreditarlo más, se valía de este medio: Cuando reservada y secretamente llegaba a entender que los enemigos iban a invadir su territorio, o trataban de separar de su obediencia a una ciudad, fingía que la cierva le había hablado en las horas de sueño, previniéndole que tuviera las tropas a punto. Por otra parte, si se le daba aviso de que alguno de sus generales había alcanzado una victoria, ocultaba al que lo había traído, y presentaba a la cierva coronada como anunciadora de buenas nuevas, excitándoles a mostrarse alegres y a sacrificar a los dioses, porque en breve había de llegar una fausta noticia.

(Traducción de A. Sanz Romanillos, J. Ortiz y Sanz y J. M. Riaño)

Y en un nuevo párrafo sigue escribiendo el de Queronea (*Sert.* 20):

Andaba muy decaído de ánimo a causa de que no parecía por ninguna parte la cierva, y se sentía falto de este artificio para con aquellos bárbaros, entonces más que nunca necesitados de consuelo. Por casualidad, unos que discurrían por el campo con otro motivo, dieron con ella, y conociéndola por el color, la recogieron. Habiéndolo entendido Sertorio, les prometió una crecida suma, con tal que a nadie lo dijese; y ocultando la cierva, pasados unos días se encaminó al sitio de las juntas públicas con un rostro muy alegre, manifestando a los caudillos de los bárbaros que de parte de Dios se le había anunciado en sueños una señalada ventura, y subiendo después al tribunal se puso a dar audiencia a los que se presentaron. Dieron a este tiempo suelta a la cierva los que estaban encargados de su custodia, y ella que vio a Sertorio, echando a correr muy alegre hacia la tribuna, fue a poner la cabeza entre las rodillas de aquel, con la boca le tocaba la diestra. Correspondió Sertorio con cariño a sus halagos, y aún derramó alguna lágrima, lo que al principio causó admiración a los que se hallaban presentes, pero después acompañaron con aplauso y regocijo hasta su habitación a Sertorio, teniéndole por un hombre extraordinario y amado de los dioses, y cobrando ánimo concibieron faustas esperanzas.

(Traducción de A. Sanz Romanillos, J. Ortiz y Sanz y J. M. Riaño)

Y Apiano (*b.c.* 110):

Sertorio tenía una cierva blanca y mansa que estaba en libertad; cuando la cierva no estaba visible, Sertorio lo consideraba de mal augurio para él, estaba malhumorado y permanecía inactivo, aunque era objeto de burla por sus enemigos por causa del asunto de la cierva. Sin embargo, tan pronto como se la vio en plena carrera a través del bosque, Sertorio salió de su postración y, al punto, como si le ofreciera a ella las primicias de un sacrificio, sostuvo una escaramuza contra sus enemigos...

(Traducción de A. Schulten)

Otros autores que hacen alusión a esta historia son Frontino I, 11.13; Aulo Gelio, *NA* XV, 22 y Valerio Máximo, I, 2.4 y 3.5.

Q. Sertorio creía, o mejor dicho, hacía creer, que la cierva blanca era un don de Artemis/Diana¹¹. Del texto se desprende que el político romano era más que incrédulo al respecto de las cualidades del animal. Y, con seguridad, a pesar de carecer de apoyo textual, Artemis/Diana encubría el nombre de una diosa lusitana. Deidad con las mismas características que la griega Artemis, que eran las de la latina Diana, aquella una de las grandes diosas de las fuerzas naturales. Artemis, hija de Zeus y Leto y hermana gemela de Apolo, nacida en Delos, fue diosa cazadora por excelencia y protectora de la fertilidad de los animales, sobre todo de la de los ciervos. No es extraño que entre los lusitanos fuera adorada la misma diosa indígena que entre sus ascendientes de tiempos atrás, allá por la época del Bronce Final, aquellos ascendientes que depositaban en el interior de las tumbas de sus jefes jarros y *thymiateria* con figurillas de ciervos: la ancestral Señora de los Animales, la Señora de las Fieras, como también Artemis fue llamada por Homero (*Il.* XXI, 470-507)¹²; y que el ciervo, seguimos llamando la atención en su adjetivación como rey del bosque, fuera igualmente en época protohistórica tardía, como lo fue tiempos atrás, considerado el animal sagrado de la diosa. Todos los conceptos, todas las divinidades de los panteones de religiones primitivas se repiten. Este aserto, que parece excesivamente simplista, lo es en cuanto a la frase literal, pero no en el contenido. Es así porque todos los pueblos primitivos, en un medio ambiente aproximadamente similar, o incluso

desigual, tienen similares carencias y, por tanto, mediante complejas elaboraciones, crean los dioses que tienden a remediarlas. Y bien, el caso es que Plutarco, por el manifiesto desagrado de los refinados escritores grecolatinos hacia los vocablos peninsulares, no le da a la diosa que, según Q. Sertorio, envió a la cervatilla, su nombre propio lusitano, sino los que conoce, Artemis/Diana¹³. Porque, definitivamente, Q. Sertorio, cuando se refería ante sus soldados peninsulares a la cierva blanca, no iba a manifestar «es un presente de Artemis/Diana». Por muy aculturados que estuvieran, que ya lo estaban en el siglo I a.C., poca religiosidad podían inspirarles a los rudos lusitanos las refinadas y lejanas Artemis/Diana. En cambio, sí atenderían al señuelo, en el caso de que Q. Sertorio adujera que la diosa, cuya denominación desconocemos, la diosa propia lusitana, a la que aludiría con el apelativo con que la conocían los nativos (a sus compatriotas la nombraría como Artemis/Diana), le había otorgado a él, a un romano, el don de uno de sus animales preferidos. Y al respecto del discurso de Plutarco, abundando acerca de la no expresión de la designación de la diosa lusitana, teniendo en cuenta, como él mismo opinaba, que «no creemos que los dioses sean diferentes en las diversas naciones», ¿para qué entonces manejar nombres diversos de los por él conocidos, si con los nombres familiares podía referirse a los dioses de los hispanos, aunque fueran nombrados por aquellos hombres de otras lenguas con otra dicción, y más teniendo presente que él escribía no para los lusitanos, sino para romanos y griegos doctos? O, incluso, que siendo como fue un personaje nacido hacia los años 46, 50 de la era (murió hacia el 120), y que tomó datos de archivos y bibliotecas para sus obras históricas, en el transcurso por lo menos de dos estancias en Roma, haya obviado datos que le pudieran parecer superfluos, como las designaciones de los nombres propios de unos dioses indígenas, de los ya remotos

tiempos en los que las viejas tribus peninsulares eran libres. Estas tribus a la sazón, si no absorbidas espiritualmente por Roma, en razón de la fuerza de su cultura superior, sí soterradas su religión, tradiciones, costumbres, etc., al menos en la documentación que él manejó. Resumiendo, el nombre lusitano no importaba, importaba la esencia de la diosa en cuestión.

En este episodio —sabiendo de las estratagemas empleadas por Q. Sertorio a lo largo de su carrera como soldado y político, su veracidad entra dentro de lo posible—, la naturaleza del ciervo no tiene nada que ver con la funeraria. Pero sí incide en algo que escribíamos más atrás: que por ser uno de los animales asimilado a una diosa, aquí es patente que lo es de la Señora de la Vida y de la Muerte en su soberanía como diosa de los bosques, de sus habitantes, de la fecundidad y de la vida, en fin, el ciervo significaba para los nativos protección en el más amplio sentido. De ahí que la atribución de un carácter oracular a la cierva por parte de Q. Sertorio fuera perfectamente captada y admitida por aquellos soldados de Hispania o por aquellos civiles con los que tenía contacto, y que no estaban con él en connivencia con respecto al engaño.

Y ya que aludimos, bien que someramente, cual es la línea de este trabajo, a Artemis, en su aspecto de diosa cazadora, y especialmente vinculada a una de las más gratas piezas de caza mayor en bosque, el ciervo, citamos la aparición de la diosa y de los ungulados en algunos mosaicos hispanos bajoimperiales, como:

— El hallado en las excavaciones de la Granja José Antonio de Valladolid, del siglo III. En él Artemis se presenta con tocado de diadema, rayada de blanco, negro y ocre, a modo de plumas y pelo negro recogido. Está en actitud de sacar, con la mano derecha, una flecha del carcaj, y sostiene el arco con la izquierda. A este lado se perfila un ciervo que parece mirarla (Rivera y

Wattenberg, 1953, 143 y ss.; Wattenberg, 1959, lám. XIV, 1-3; *idem*, 1962, 35 y ss.; *idem*, 1963, 246 y ss.; *idem*, 1964, 115 y ss.).

— Una Artemis cazadora era el tema central del perdido mosaico, de finales del siglo II, procedente de Villabermudo, Palencia (Palol, 1963, 246 y ss.). En él la diosa dispara el arco a un ciervo, que corre al fondo de la composición. La hija de Zeus gozó de especial predicamento entre los musivarios hispanos, quienes representaron diversos mitos, en los que ella es destacada como figura central (remitimos a la amplia bibliografía sobre el tema).

La predilección por Artemis en los mosaicos fue debida, en gran medida, al enorme entusiasmo que sentían por la caza los *domini* hispanos que hacían los encargos a los musivarios¹⁴. Estas figuraciones de Artemis en los mosaicos quedan fuera de toda significación simbólica en correspondencia con las pretéritas creencias de los miembros de las tribus peninsulares prerromanas en relación con el ciervo, esto es obvio. A nuestro parecer, consisten, sencillamente, en motivos decorativos del gusto de los *domini* cazadores, versados en la mitología grecolatina. ¿Y qué mejor que contemplar en sus suelos escenas de caza protagonizadas por la diosa cazadora y por los animales cuya fecundidad cuidaba (de cuando en cuando para cazarlos)?

EL CIERVO EN RITOS PROFANOS

En actos profanos realizados en Roma y sus territorios, incluyendo, cómo no, Hispania, el núcleo central de una serie de ellos consistía en cubrirse con pieles de mamíferos poderosos, con defensas, como ciervos, cápridos, bóvidos. No pudo ser menos al respecto de la extensión de ritos romanos a sus provincias, puesto que en todo el Imperio existía una

uniformidad, al menos superficial.

Es posible que se tratara de la continuidad de rituales ancestrales, en relación con prácticas sagradas, de solemnidades religiosas mágico- simbólicas de fecundidad, desvirtuadas a través del tiempo por la evolución propia interna de las civilizaciones. O, sencillamente, que tuvieran un origen profano directamente en el seno del pueblo; ya argumentamos más atrás acerca de este extremo, mas el análisis sale fuera de los límites de esta disertación. En las festividades religiosas primigenias posiblemente uno de los motivos de utilizar especialmente las pieles de aquellos animales estribaba en que por sus características físicas, en su relación con la manada correspondiente, hacían alarde de un vigor sexual muy notable. Tal fue, y hasta el punto de que, concretamente al toro, se le consideró, desde tiempos neolíticos, como el ser fecundante de la Diosa Madre de la Naturaleza, de la diosa suprema, al parecer, del panteón rudimentario politeísta neolítico. Y en cuanto al ciervo, no debió irle a la zaga, sobre todo en el espacio religioso sexual reproductor de los grupos humanos depredadores y cazadores. Y de ahí, por múltiples rumbos ignorados, fue transmitida su asimilación a la diosa primigenia.

Volviendo a las ceremonias civiles aludidas en el primer párrafo de este epígrafe, las mismas consistían, en términos generales, en que las gentes del pueblo disfrazadas de tal guisa festejaban, en una especie de baile de máscaras desenfrenado, el tránsito de un año a otro. Tratándose de expansiones bulliciosas en relación con el Año Nuevo habían de tener un claro matiz mágico-sexual. Así es, puesto que ya en pleno corazón del invierno hablamos de un tiempo en el que comienza a apuntar la renovación de la vida en la naturaleza; el ambiente es, pues, pletórico, porque empieza a brillar nuevamente la savia en la superficie de la tierra, en los bosques, en los campos, después de la oscuridad y vaguedad invernal.

Y pudiera ser que se atribuyeran a los animales, con cuya envoltura una cierta multitud se vestía, virtudes fecundantes hacia la Madre Tierra, que pronto va a dar sus frutos, porque, por ejemplo, los cereales ya han empezado a señalarse. Este proceso intelectual surgiría de manera implícita, y no pensada, por algún proceso atávico, como producto, reincidimos en la idea, de la herencia de ceremonias religiosas anteriores. Por ello mismo, recalamos, ciervo, toro, macho cabrío, tenían que ser considerados símbolos fálicos, y de ahí el que los festejos, secularizados, se desarrollaran en un entorno de desenfreno, muy parecido al de los carnavales, que, por otro lado, son vestigios de solemnidades de fechas viejas, transformadas a través de los años. Eran prácticas lúdico-religiosas como, entre otras, las saturnales, dedicadas al remoto dios itálico Saturno, de las que tal vez derivarían, en parte, los dichos carnavales. Aquellas, las saturnales, debieron tener en origen un carácter agrario, y, para la ocasión en que ya se escribe acerca de ellas, habían adquirido un tono licencioso, en el que era de destacar la inversión de las clases sociales.

Las fiestas de Año Nuevo eran de cumplimiento en la Hispania romana bajoimperial, y elementalmente antes. Pero ello no implica que fueran una pervivencia de los ritos sagrados de las tribus peninsulares iberas o celtas, o anteriores, aunque ¿contenían matices de ellos?, tal vez. Pero fundamentalmente ha tenerse en cuenta la aculturación por parte de Roma. Aunque bien es verdad que el terreno estaba perfectamente abonado, porque en la Península Ibérica, desde los más lejanos siglos prehistóricos, el ciervo —dejemos de momento al toro y al macho cabrío—, por su abundancia, por su tan repetida majestuosa estampa, fue considerado, porque lo era, como uno de los animales emblemáticos del bosque, y de enorme resistencia sexual. Los machos, no todos, cuando se hallan en celo, cubren, casi en solitario, a un alto número de hembras. Y

tal vez los primitivos chamanes revestidos con su piel y cabeza, recreando la potencia del animal, de la que mágicamente se hallaban imbuidos, por introducirse en la dicha envoltura, celebrarían ritos de caza y, con el tiempo, ritos de fecundidad hacia las cosechas y hacia los animales domésticos. Véase el supuesto hombre religioso de Trois Frères, cubierto y enmascarado como si se tratara de este animal gregario. Acerca de él, una teoría bastante plausible es la de que está desarrollando un ritual, que tendría que ver o con la caza o con la proliferación y/o captación de la fauna del bosque. No queremos indicar, con este dato, que las danzas chamánicas organizadas en el seno de las tribus prerromanas, y los rituales agrarios inherentes a la religión romana, desciendan directamente de las danzas sagradas del Paleolítico; queremos indicar, simplemente, que las dichas danzas sagradas, en pro de la fecundidad, son tan viejas como el hombre del Paleolítico, aquí Superior. Y, posiblemente, en tiempos atrás, en los que no hay grafismos en las cuevas, en los períodos iniciales en que el hombre depredador comienza a ser consciente de que depende de fuerzas inmateriales, también se llevaban a cabo. Ciertamente, las ceremonias de fecundidad, porque es necesario contar con la aquiescencia de seres excelsos lejanos para conseguir buena comida, están implícitas tanto en el hombre depredador como en el hombre sedentario de todos los tiempos y de todas las civilizaciones primitivas.

Sigamos con las fiestas profanas. Acerca de ellas el obispo de Barcelona, Paciano, de la segunda mitad del siglo IV (murió en el año 390), recoge la costumbre popular del *cervulum facere* (*hacer el ciervecillo*), en un opúsculo perdido, *Cervus*. De él se tiene referencia a través de la obra de san Jerónimo, *De viris illustribus* (cap. 106), escrita hacia el año 392: «Paciano, obispo de Barcelona, en las faldas del Pirineo, de correcta elocuencia, y tan esclarecido por su vida como por su dicción, compuso varios

opúsculos, entre los cuales el *Cervus* y contra los novacianos. Murió en la extrema ancianidad, bajo el emperador Teodosio». Paciano, en *Cervus*, ataca juegos, que el llama paganos, en los que se sigue la tradición, manifestada más arriba, de caracterizarse de ciervo en las fiestas celebradas a finales del año o principios del siguiente. En otro de sus escritos, *Paraenesis* (cap. 1), se refiere nuevamente a la práctica pagana de *cervulum facere* como abominable.

Estos actos, determinados por Paciano y por otros autores mencionados más abajo, eran fiestas de anarquía (controlada o no tanto), fiestas inmorales. Y por tal, y porque precisamente se achacaba la perversión de las mismas a la mala influencia de la antigua religión oficial romana, de la que provenían, eran definitivamente condenadas por la Iglesia cristiana, y no solo por la hispana, sino, según datos que poseemos, por la de la Galia y, a buen seguro, por la de otras provincias. Y de estas fiestas, rigurosamente escandalosas, se ocupó el cuarto Concilio de Toledo (633), en cuyo canon 11 se expresa que, por los pecados cometidos en las calendas de enero, debía observarse, a principio de año, un día de ayuno y abstinencia. Son reprobadas en otros concilios, como en el celebrado entre 573 y 603, en Auxerre (*Concil. Autissiodorense*, en *Conc. Aevi Merov.*, canon I). Y en ciertos escritos, no totalizamos, se cuestiona la propensión a tomar formas de animales en las fiestas y se critica la conducta licenciosa del pueblo al respecto de los tan repetidos disfraces y de las provocaciones hacia la Iglesia y hacia las autoridades. Esta animadversión podría deberse no al hecho estricto del disfraz, bajo el cual se cometían impunemente actos reprensibles, sino a que pensaban que estas mascaradas encubrían, entre otras actitudes, instigaciones contra el orden religioso cristiano: Ioam. Cr., *In. kal.* PG.48, 953-62; *Epist. Canon* 891 A-B, hacia el año 500; *Dicta abbat. Primin.*, hacia el año 700, cap. 22, pág. 175; Cesario de Arles (470-543), (*Pseudo-*) *Augst.*, *Serm.* 129, 2; 130;

265, 5; *De tempore*, 215; Ambr., *In Psalm*, 41; *Vita Eltg.*, II, 15, y otros. Igualmente, el homiliario hispano del British Museum, del ms. «add. 308445», censura la costumbre de vestirse con pieles de animales, siendo una de las nombradas la del ciervo: «¿Qué persona inteligente podrá creer que se encuentren algunos hombres cuerdos que, haciendo el ciervito, quieran cambiar su aspecto por el de fieras? Unos se visten con pellejos de oveja, otros se ponen cabezas de bestia...»¹⁵.

Las prácticas lúdicas aludidas es posible que puedan relacionarse con la decoración de un fragmento de TSH del taller de Bronchales, Teruel, al que alude, entre otros, A. García y Bellido (1958, 156, fig. 6). En él se representa a un individuo con cabeza de ciervo; viste túnica corta y cinturón, calza botas y lleva un gran cayado y escudo. Está rodeado de cuatro perros atacando o retozando alrededor del personaje.

Y dando un giro rotundo al tema de este apartado, y en realidad y en general, al del trabajo, terminamos ofreciendo al lector una ilustración de cómo la iconografía del ciervo, asimismo, ha sido utilizada por la Iglesia de Cristo. Los caminos para su manejo y la simbología que contiene quedan fuera de la temática objeto de nuestro estudio. He ahí una muestra en el medallón del lado izquierdo de la cabecera del altar de la ermita dedicada a san Pascual, situada en la localidad asturiana de La Mortera, Tineo, en pleno Camino de Santiago. Obsérvese cómo el árbol que sirve de eje a los dos ciervos rampantes está rodeado de las características conchas de peregrino. La ermita está datada entre los siglos *xvi* y *xvii*.

CONCLUSIÓN

Cabe la posibilidad de que existiera el culto al ciervo en la fase final del Bronce y posiblemente desde tiempos atrás, entre las

tribus del suroeste meridional y sur de Extremadura y Portugal. Ahora bien, dicho culto no debió ser creado porque fuera considerado un dios, sino el animal sagrado de una divinidad, probablemente de gran magnitud, señor o señora de la vida y de la muerte. Y de ahí la causa de que precisamente el animal a ella ligado —hay que pensar en las posibles peculiaridades de estas religiones, esgrimiendo el sistema comparativo con religiones antiguas o primitivas actuales—, fuera incluido en los ajuares funerarios como protector, digamos por «delegación» de tal ser excelso, este nunca fue representado por aquellas fechas. El ciervo fue figurado en elementos materiales, parece que rituales, como jarros y *thymiateria*. Asimismo, han aparecido, sin situación determinada concreta, en poblados o lugares sacros, figurillas exentas de ciervos, sin que sepamos dónde eran colocadas. Acerca de ellas, en texto atrás, indicamos que pudieran haber recibido algún tipo de culto, con el mismo significado secundario que el esgrimido en líneas inmediatas superiores. Semejante calidad tuvo el ungulado de referencia en la religión ibera, pero aquí cambia el ritmo de su presencia, no lo contemplamos como parte de los ajuares funerarios o como pequeñas imágenes tal vez de culto, lo contemplamos en los frentes de los monumentos sepulcrales.

En cambio, en la Iberia indoeuropea, en las estelas funerarias, bien el ciervo fue revestido de carácter funerario apotropaico (Blázquez), bien junto con otros animales, sencillamente, tuvo un carácter descriptivo o, yendo más allá, un carácter mágico en relación con su presencia ante al difunto en actividades cinegéticas en el Más Allá o en el propio sepulcro.

Y corriendo los años y los siglos, el pueblo llano se cubrió con pieles de animales con cuernos, entre ellos de cérvidos, para celebrar el tránsito de un año a otro, quizá recreando, puede que sin tener conciencia clara de ello, ritos sagrados de fecundidad de las viejas religiones de los viejos tiempos. Fiestas de

maskaradas que los Santos Padres de la Iglesia de Cristo condenaron.

Pasado el tiempo, la Iglesia incluyó al ciervo, no profusamente, en su repertorio iconográfico.

La investigación queda abierta a futuros descubrimientos.

BIBLIOGRAFÍA

ARANEGUI, C., JODIN, A., LLOBREGAT, E., ROUILLARD, P. y UROZ, J., *La nécropole ibérique de Cabezo Lucero, Guardamar del Segura, Alicante*, Madrid-Alicante, 1993.

BALDELLOU, V., «Arte rupestre en la región pirenaica», *Arte rupestre en España*, extra de *Revista de Arqueología*, 1987, 66-77.

BERMEJO, J., *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*, Madrid, 1982.

BLÁZQUEZ, J. M., *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.

— *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.

— *Mosaicos romanos de España*, Madrid, 1993.

BLÁZQUEZ, J. M. y REMESAL, J., «La necrópolis del Estacar de Robarinas», en J. M. Blázquez, *Cástulo II*, Madrid, 1979, 347-395.

BERNALDO DE QUIRÓS, F. y CABRERA, V., *El arte paleolítico en la Cornisa Cantábrica*, Madrid, 1982.

CARO BAROJA, J., *El carnaval*, Madrid, 1965.

CELESTINO, S. y JIMÉNEZ ÁVILA, J., *El palacio-santuario de Cancho Roano V: el sector oeste*, Madrid, 1996.

CLARK, G., «Los primeros quinientos mil años: los cazadores de la Edad de Piedra», en S. Piggott (dir.), *El despertar de la civilización: los enigmas de las antiguas culturas revelados*, Barcelona, 1973, 19-40.

FALCÓN MARTÍNEZ, C., FERNÁNDEZ-GALIANO, E. y LÓPEZ MELERO, R., *Diccionario de la mitología clásica*, I, Madrid, 1980.

FERNÁNDEZ CASTRO, M. C., «Acerca de la cierva ibérica de bronce del Museo Británico», *Homenaje al profesor Antonio Blanco Freijeiro*, Madrid, 1989, 107-130.

GARCÍA Y BELLIDO, A., «El jarro lusitano de la Colección Calzadilla», *AEspA*, 30, 1957, 121-138.

— «De nuevo sobre el jarro ritual lusitano, publicado en *AEArq* 30, 1957, 121 y ss.», *AEspA*, 31, 1958, 153-164.

GARCÍA-GELABERT, M. P., «El trabajo sobre hueso en el Magdaleniense Superior Final del grupo humano de la Cueva del Valle, Rasines, Cantabria. Campañas de los años 1996, 1997, 1998», *Zephyrus*, 58, 2005, págs. 111-134.

GARCÍA-GELABERT, M. P. y BLÁZQUEZ, J. M., «Dioses y caballos en la Iberia prerromana», *Lucentum*, XXV, 2006, 77-123.

GARCÍA-GELABERT, M. P. y TALAVERA, J., *La cueva del Valle, Rasines, Cantabria, España*, Oxford, 2004.

GARRIDO, J. P. y ORTA, E. M., «Excavaciones en la necrópolis de “La Joya”, Huelva, II: (3.^a, 4.^a y 5.^a campañas)», *Excavaciones Arqueológicas en España*, 96, 1978.

GONZÁLEZ NAVARRETE, J. A., *Escultura ibérica de Cerrillo Blanco, Porcuna, Jaén*, Jaén, 1987.

HERNÁNDEZ PÉREZ, M. S., «Arte rupestre en el País Valenciano», *Arte rupestre en España*, extra de *Revista de Arqueología*, 1987, 78-85.

HUYGHE, R., *El arte y el hombre*, Vitoria, 1965.

JIMÉNEZ ÁVILA, J., *La toréutica orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2002.

— «De los bronceos tartésicos a la toréutica orientalizante: la bronceística del Hierro Antiguo en el Mediodía peninsular», en S. Celestino Pérez y J. Jiménez Ávila (eds.), *El período orientalizante: actas del III Simposio Internacional de Arqueología de Mérida, Protohistoria del Mediterráneo Occidental*, Mérida, 2005, vol. 2, 1089 y ss.

JORDÁ, F. y BLÁZQUEZ, J. M., *Historia del arte hispánico*, I.1: *La Antigüedad*, Madrid, 1988.

LUZÓN, J. M. y LEÓN, P. (eds.), *Antonio Blanco Freijeiro. Opera minora selecta*, Sevilla, 1996.

MALUQUER, J., *El santuario protohistórico de Zalamea de la Serena, Badajoz*, vol. II, Barcelona, 1981-1982.

MARÍN CEBALLOS, M. C., «La representación de los dioses en el mundo ibérico», *Lucentum*, XIX-XX, 2000-2001, 183 y ss.

NEGUERUELA, I., *Los monumentos escultóricos del Cerrillo Blanco de Porcuna (Jaén)*, Madrid, 1990.

— «Las esculturas del Cerrillo Blanco de Porcuna», en *Los iberos: príncipes de Occidente*, Barcelona, 1998, 170-171.

OLMOS, R., «Bronceística fenicia y orientalizante en el sur peninsular y en Ibiza: una aproximación iconográfica y simbólica», *VI Jornadas de Arqueología fenicio-púnica*, monográfico de *Trabajos del Museo Arqueológico de Ibiza y Formentera*, 27, 1992, 41-64.

PALOL, P. de, «El mosaico de Diana de Villabermudo, provincia de Palencia», *BSAA*, 29, 1963, 246 y ss.

PERICOT, L., *Cerámica ibérica*, Barcelona, 1979.

RABANAL, M. A. y GARCÍA MARTÍNEZ, S. M., *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, León, 2001.

RIVERA, S. y WATTENBERG, F., «Las excavaciones de la Granja José Antonio de Valladolid», *BSAA*, 19, 1953, 143 y ss.

RODRÍGUEZ DE LA FUENTE, F., *Enciclopedia Salvat de la fauna*, t. 5: *Eurasia y Norteamérica (región holártica)*, Pamplona, 1970.

VÁZQUEZ, J. M., «Arte rupestre prehistórico en Galicia», en *Arte rupestre en España*, extra de *Revista de Arqueología*, 1987, 106-113.

WATTENBERG, F., *La región vaccea: celtismo y romanización en la cuenca media del Duero*, Madrid, 1959.

— «El mosaico de Diana en la Villa de Prado (Valladolid)», *BSAA*, 28, 1962, 35 y ss.; 29, 1963, 246 y ss.

— «Los mosaicos de la Villa de Prado», *BSAA*, 30, 1964, 115 y ss.

1 Las manadas pueden contar con varias decenas de ejemplares, hembras y sus crías. Aquellas tienen estructura matriarcal y son dirigidas por una hembra adulta, por lo menos con una cría. Los ciervos machos o se mueven en solitario o viven en grupos reducidos, de alrededor de cinco individuos o menos. Se acercan a las hembras en época de celo.

2 Tanto la pintura como el grabado parietal o sobre guijarros o sobre huesos aparecen desde el comienzo del Auriniaciense, aunque algunas de las representaciones, muy conseguidas, pudieran ser testimonio de experiencias artísticas anteriores. El arte rupestre paleolítico alcanza su plenitud en el Magdaleniense y, posteriormente, en el transcurso del Aziliense, se repliega.

3 El grado de naturalismo es, a menudo, profundo. E indudablemente los artistas hicieron gala de un conocimiento y análisis elevado de la anatomía de los animales y de la manera de desenvolverse en plena naturaleza, allí donde los veían.

4 El dios celta Sucellus aparece en alguna que otra figuración con la cabeza y los hombros cubiertos con piel de lobo. No obstante, sea Sucellos o cualquier otra deidad del panteón propio, el concepto del heraldo nertobrigense estribaba en revestirse, ante el enemigo, de la sacralidad y la protección que emanaban de aquel, para nosotros desconocido, dios o diosa vinculado a los lobos o estos vinculados al dios.

5 Los dirigentes o aquellos a los que competía tratar, por delegación, con los artesanos o comerciantes fenicios se basaban, como es evidente, para dictar las normas de composición de las figuras de la toréutica, en aquellas que pudieran poseer que, porque no se han hallado, debían estar talladas sobre madera u otro material perecedero. O bien aceptaban los esquemas, según su dictado, hechos por los artesanos o intermediarios.

6 Es aproximadamente el mismo sentido simbólico, si es que fue así, que tuvo el toro, aunque el de este estuvo considerablemente más marcado y extendido, tanto en el espacio como en el tiempo, en el Próximo Oriente y, por extensión, en todo el Mediterráneo, a partir de la *oikouménē* orientalizante, y aún antes. Y concretamente en las tumbas ibéricas de alto estatus, hay más esculturas de toros que de ciervos. Véase la gran cantidad de toros que se encuentra en la necrópolis contestana de Cabezo Lucero, Guardamar del Segura,

Alicante (Aranegui *et al.*, 1993, 73-85). En cambio, el toro en el área indoeuropea, siempre teniendo presente su aniconismo específico, no fue un animal que gozó de gran aceptación en su universo religioso, aunque aparece en algunas escenas sobre estelas funerarias tardías, no desde luego, como entre los pueblos iberos. Y al respecto del ciervo hay una nota interesante, que a juicio de uno de nosotros (García-Gelabert) lo aleja, en cierto modo, aquí de la espiritualidad: los componentes de los grupos de etnia indoeuropea peninsulares sí parece, por la información que aportan las estelas, que conceptúan al ciervo como animal que debe y puede ser figurado en ellas, no porque lo consideren protector de los difuntos, sino porque sencillamente plasman en dichas estelas fauna doméstica o de monte, proclive a ser capturada y, por tanto, ¿cómo no iba a figurar en ellas el ciervo si debía ser uno de sus objetivos cinegéticos favoritos? Sobre ello argumentamos en el texto principal.

7 Cfr., entre otros, Jordá y Blázquez, 1988, 213.

8 La mayor parte de las tumbas, tumulares, de Los Higueros, exceptuando la que contenía el *thymiaterrion* y los otros bronceos, cronológicamente adscrita al Bronce Final, por la morfología de sus materiales de procedencia fenicia (a no ser que consistan en objetos que se encontraban en poder de una familia desde aquellos tiempos hasta la época ibérica), están datadas en plena época ibérica, entre finales del siglo V hasta la mitad del siglo IV a.C. Era, pues, un área sacra funeraria desde aquella lejana fase protohistórica, si es que, efectivamente, la tumba depositaria de los objetos importados pertenecía a gentes de la época del dicho Bronce Final, durante el cual, en Cástulo, esto si está bien documentado, existió una población ciertamente densa.

9 La cabeza está mutilada, faltándole el hocico, las orejas y, en el caso de que fuera un macho, las defensas. Y porque la escultura está trabajada con acusada falta de naturalismo, sin los aditamentos, que han sido eliminados mediante golpes contundentes, no es posible determinar el sexo.

10 La población de los vadinienses, pastores en gran medida, se sitúa, según M. A. Rabanal Alonso y S. M. García Martínez (2001, 430) a ambos lados de la cordillera cantábrica, en la intersección de las provincias de Asturias, Palencia y León. Vadina es ciudad citada por Ptolomeo (II, 6, 50). Se desconoce su localización. Las estelas funerarias vadinienses son muy características, generalmente consisten en grandes piedras, apenas sin tallar, alisadas en la zona de la inscripción y de la decoración, estas incisas. Los dedicantes y los difuntos son indígenas. Las inscripciones vadinienses guardadas en el Museo de León son unas treinta.

11 La divinidad itálica Diana muy pronto fue identificada con Artemis, siendo tan profunda su helenización que resulta difícil determinar los rasgos verdaderos de la primitiva diosa latina (Falcón Martínez *et al.*, 1980, 179).

12 Igualmente es citada en el siglo VIII a.C. por Hesíodo (*Teog.* 918). A ella está dedicado un himno homérico, y otro de Calímaco, y es recordada por Apolodoro en su *Biblioteca* (I, 4.1; VI, 2.5; 4.3; III, 4.3; 8.2). Artemis persigue a los ciervos con su arco, lucha contra los Gigantes e interviene en el mito de Hércules, el cual recibió de Euristeo el encargo de buscar el ciervo de cuernos de oro que estaba consagrado a la diosa.

13 Acerca de la resistencia de los escritores grecolatinos a escribir nombres autóctonos, al parecer de grafía y pronunciación para ellos muy groseras, muy ordinarias, cfr. nuestro artículo (García-Gelabert y Blázquez, 2006, 90-92).

14 Los hispanos y después los hispanorromanos estuvieron muy apegados a las actividades cinegéticas, y se consideró un rasgo típico de su carácter, como lo indica la *Historia Augusta* (*Trig. Tyr.* 30), de finales del siglo IV, con ocasión de hablar de la inclinación hacia la caza de Zenobia, la reina de Palmira. Adriano joven, estando en Itálica, pasaba gran parte del día cazando, por lo que su padre adoptivo, Trajano, hizo que se marchara de Hispania (*SHA vit. Hdr.* 39). Esta afición está confirmada en los tondos relicarios del arco de Constantino, que muestran diferentes cacerías del emperador.

15 Otros documentos en J. Caro Baroja, 1965. San Isidoro de Sevilla resume los datos que sobre la costumbre de disfrazarse de ciervo se hallan desperdigados en los santos padres (*De eccl. off.*, I, 541).

CAPÍTULO XII

NUEVOS TEÓNIMOS HISPANOS. ADDENDA Y CORRIGENDA IV

Continuando una costumbre seguida desde hace años, se recogen en este trabajo los últimos teónimos hispanos nuevos o que han sido objeto de estudio o de correcciones¹.

«AETIUS»

En el concejo de Sabugal, freguesia de Sabugal, ha aparecido un ara dedicada a *Aetius*², teónimo documentado una sola vez en Alcaria (Fundão). Probablemente es de carácter tópico. El dedicante, *Valens*, es bien conocido en Hispania, aunque escaso en la región. Primera mitad del siglo I.

«MATRES APILLARAE»

En Badarán, La Rioja, se encontró un ara consagrada a *Matres Apillarae*, formación sobre la base del radical *ap-*, variante indoeuropea que designa agua/río, que entra en la formación de hidrónimos. Estas *Matres* serían de carácter hidráulico³.

«ARIOUNIS MINCOSEGAEIGIS»

El ara con este teónimo indígena se halló en Porqueira, Orense. Se trata de dos apelativos de una deidad que no se cita, o de unos *lares* como *Tarmucenbaecis Cecaegis*⁴.

«BANDUA»

Procede de Rairíz de Veiga, también en Orense. Se acepta como auténtica la lectura, que se tuvo por falsa. En esta localidad se rendía culto a *Bandua* y Marte indígena. Si tenían ambos dioses un sentido parecido, un soldado de la zona pudo dedicar un altar a *Martis socio Banduae*⁵.

«BANDUA ROUDOECS (?)»

En Trujillo, Cáceres, se halló esta ara. Existen en la misma localidad dos inscripciones consagradas a *Banduae Roudoeco*, por lo que se ha propuesto esta lectura en lugar de Barrisco, que se había leído⁶.

«BANDAE»

En la freguesia de Espinhoseda, Bragança, se encontró un árula que se ha supuesto consagrada a *Bandua*, al hallarse en la misma localidad una segunda ara dedicada a esta deidad⁷.

«MARATIS BORUS»

El ara con este teónimo se recogió en la freguesia de Monsanto, Coimbra. Se había considerado como una consagración a *Mars Borus*, pero estudiada detenidamente se propone esta nueva lectura. El radical del teónimo *Mar-* podría

interpretarse como *maros*, grande, frecuente en la onomástica gala e iliria, y en la paleoantroponimia ibérica. *Borus* se relacionaría con el ilírico *bora*, montaña. Se trataría de un nuevo testimonio del culto paleocristiano a los elementos orográficos⁸.

«D(EUS) (DOMINUS) CALUECIF[-]»

En Villamontán de la Valduerna, León, se encontró un ara donde, probablemente, se lee este teónimo, apoyado en el altar de Villasmil (León), dedicado a *Cosus Calu(i)celaeo*. Posiblemente aparece en Villalís de la Valduerna².

«CARIOCIECUS»

Para el teónimo de la freguesia de Arcos de Valdevez, concejo de Arcos de Valdevez, se propone que el supuesto teónimo *carus* sea una abreviatura del conocido epíteto de Marte: *Cariecus* o *Cariociecus*, lo que reforzaría la idea de que Marte era la divinidad más difundida entre los tramos finales de los ríos Miño y Limia¹⁰.

«DEUS REVE»

Se ha propuesto una corrección a la lectura del teónimo de El Grove, Pontevedra, en favor de *Deo R/ere* [—]¹¹.

«LARAUCUS D[EUS]»

A este ara de la freguesia de Vilar de Perdices, distrito de Vila Real, se propone esta nueva lectura¹².

«ENDOSVELICUS»

En la freguesia de Terena, distrito de Évora, aparecieron fragmentos del llamado *Himno de Endovelico*, aunque en ninguno se menciona expresamente al dios. Se relacionarían con el culto a *Endovelico*. Algunos de ellos podrían ser ya de época paleocristiana, siglos IV o V, aunque todas las placas presentan características tardías, podrían haberse realizado en momentos diferentes¹³.

a) Fragmentos a y b:

[—]ir[o?—/—fa]mo per gentes/3[—]mihi roganti A o M[—/—]cuncta vir[—/—]R redund[a]ns plena ru[—]/—

b) Fragmento c (desaparecido):

[—] O Cassi num[—/—]C chorte h[—/3—]V cume(—/—]O fa[—] /—

c) Fragmentos d y e:

[—]s?u??i? / [—]poeta dice [—/3—]volante? e?npiss

d) Fragmentos f y g: final de un texto, parece referirse a una ofrenda. Serían de un momento diferente, aunque de la misma época:

[—] hoc ego[—] / dono Q u O[—]/3dilig[—] /—

e) Fragmento h:

—[—]o? min[—/—V?]i?c?t?o?r?i?u?[s?—] /—

f) Fragmento i:

— ter tibi [—] / ret?i?p[—]/—

g) Fragmento j:

—[—]n?[m o a—/—t?jr?i?b?[—]/—

«EPONA»

El ara con este teónimo apareció en Andújar, Jaén. Al parecer, se recogió en una villa romana próxima a la ciudad¹⁴. En Hispania han aparecido cuatro inscripciones consagradas a esta deidad, que gozó de un culto grande en Galia y en otras regiones del Imperio.

Andújar es la antigua Isturgi, y sería el testimonio epigráfico más meridional de los cuatro encontrados en Hispania de este culto¹⁵. Este número tan bajo de dedicatorias a Epona llama la atención, sobre todo cuando Hispania era famosa por los caballos¹⁶ y eran muy abundantes (Str. III, 4.15).

«MATRES FESTAE»

En Laguardia, Álava, se halló este teónimo, que podría traducirse como «las Madres solemnes»¹⁷. Las *Matres* tenían un carácter curativo vinculado con las aguas. En la localidad existía un manantial desde la Segunda Edad de Hierro, probablemente con propiedades medicinales.

«LAEPUS»

En la freguesia Pousafolea do Bispo, concejo de Setúbal, se encontró un ara sin teónimo, pero como en el lugar se hallaron tres aras dedicadas a *Laepus* y otra sin teónimo, es posible que esta también estuviera consagrada al mismo dios indígena. El ara se dejaría en el santuario de *Laepus*. Un ara consagrada posiblemente al mismo dios, sin citarle expresamente, por los *vincani ocelonenses*, indicaría que *Laepus* es un dios local. El *pagus* localizado en la Quinta de S. Domingos, se llamaría *Ocelona*. La población descendió del Cabeço das Fraguas y llevó su dios¹⁸ con ella.

«LAESUS»

El ara con este teónimo procede de la freguesia de Ousilhão, concejo de Vinhais. La corrección a la lectura es: *Laesu*, con dativo terminado en *-u-*, como *Modarsu Blacau*, de la próxima localidad de Ousilhão. El dativo en *-u-* está documentado en las divinidades del grupo *Bando Cos*. *Laesus* recuerda al teónimo *Laesus* de la región de Guarda, *Elanicus Taurinus* consagró un ara a *Laesus*¹⁹.

«LARAUCUS D(EUS)»

El teónimo se lee en un ara hallada en la freguesia de Vilar de Perdices, concejo de Montalegre²⁰.

«LARES»

La secuencia *Ariounis Mincosegaeigis* de un ara hallada en Porqueira, Orense, no es un teónimo acompañado de apelativo, sino dos epítetos de una deidad no citada, como *Lares*, como los *Tarmucenbaecis Ceceaegis*²¹ o *Lugovius(?) Tabalienus*. En la inscripción votiva de Villaviciosa de Asturias, ante lecturas como *[Dul]ovi/o Taballieno*, *[Cosi]ovi/o Taballieno*, o *[I]ovi/o Taballieno*, y apoyado en el carácter antroponímico del adjetivo *Tabalienus*, así como el resto de la letra anterior a la parte conservada del teónimo, se ha propuesto la lectura *[Luc]ouvio* o *[Lu]govio*²².

«MATRES V(ETERES) (?)»

Es una nueva corrección al teónimo del altar encontrado en Canales de la Sierra, La Rioja. En vez de *Matres U(seis)*, se

propone esta lectura. Se fecha la inscripción en el siglo II²³.

«NERONICEUS (?)»

En el ara de Trujillo, la palabra *Deo* viene después del teónimo, de lo que en Hispania se conocen solo tres ejemplos, y el hecho de que el sufijo *ceo* es frecuente en las inscripciones hispanas sugiere que la lectura del teónimo pudiera ser *Neroniceo* en vez de *Neeonideo*²⁴.

«P(?) REAGUI»

Se ha encontrado esta ara en la freguesia de Freixo de Numão, concejo de Vela Nova de Fozcoba. La lectura se ha propuesto a favor del apelativo, incompleto, [—]*breaegui*, similar a la parte final del epíteto *Isibraiegui*, que acompaña a *Bandua* en la región de Penamacor²⁵.

«DEUS REVE»

En la inscripción de El Grove, Pontevedra, se ha propuesto la corrección de la lectura del teónimo por *Deo R/eve R[—]*²⁶.

«BANDUA ROUDAECUS»

En un ara de Trujillo, de la región en la que han aparecido dos inscripciones consagradas a *Bandue Roudaeco*, se ha propuesto leer *Roudaeco* en vez de *Baraeco*, que sería un epíteto²⁷.

«AUG(USTA) TREBAR(UNA)»

En la *tabula ansata* de Oliva de Plasencia, Cáceres, se ha sugerido esta nueva lectura. La inscripción serviría de dintel en un edificio, quizás un pequeño templo donde recibiría culto la diosa protectora de las aguas procedentes del *castellum aquae*, pero esta hipótesis de trabajo es muy atrevida, sin descartarse que lo consagrado fuera un puente que en compañía de *Aqua Augusta* abastecería de agua a *Capera*.

La lectura *Aug(ustae) Trebar[unae]* es la más frecuente, de implantación regional, que ofrece algunas variantes²⁸.

«-CO»

En la freguesia de Condeixa-a-Velha, distrito de Coimbra, ha aparecido un teónimo del que solo se conservan dos letras terminales. Podría ser un epíteto de carácter toponímico, con la desinencia en dativo *-co*. Siglos III-IV²⁹.

INSCRIPCIÓN RUPESTRE DE PEÑALBA DE VILLASTAR

C. Jordán³⁰ ha reunido las diferentes lecturas y traducciones de la inscripción de Peñalba de Villastar, Teruel, que proceden de un santuario rupestre. La lectura de J. Untermann es la siguiente:

1. ENIOROSEI
2. VTA . TIGINO . TIATVMEI
3. TRECAIAS . TOLVOVEI
4. ARAIANOM . COMEIMV
5. ENIOROSEI EQVOISVIQUE

6. OGRIS . OIOCAS . TO . GIAS. SISTAT. LVGVEI . TIASO

7. TOGIAS

M. Lejeune fue el primer lingüista que intentó una interpretación total de la inscripción. Parte de la transcripción de M. Gómez Moreno:

ENIOROSEI

VT A . TIGINO . TIATVMEI

ERECAIAS . TO LVGVEI

ARAIANOM . COMEIMV

ENIOROSEI EQVOISVIQUE

OGRIS. OLOCAS . TOCIAS. SISTAT . LVGVEI . TIASO

TOGIAS

Concluye que se trata de una dedicatoria al dios *Luguei*. Se subdivide en dos partes, con el dios *Luguei* como beneficiario de lo que se trate, interpretación aceptada por todos los lingüistas. En la segunda parte, traduce: *que anualmente con caballos, cada vez en el mes de Ogru[—] ofrece a Lugo las ofrendas rituales*.

A. Tovar discrepa de M. Lejeune y sigue a M. Gómez Moreno:

ENIOROSEI

VT A . TIGINO . TIATVNEI

TRECAIAS . TO LVGVEI

ARAIANOM . COMEIMV

ENIOROSEI EQVEISVIQUE

OGRIS . OLOGAS . TOGIAS . SISTAT

LVGVEI . TIASO

TOGIAS

La interpretación sería:

*(Mense) Eniarosi (uel Eniarosi magistratu uel sacerdote) ubi...
ad recaias ad deum Lugum*

Araeanorum conuenimus
(Mense) Eniorsi et Equaesio uel sacerd. E. et E.)
... ...Togiae dicat deo Lugui thasus
Togiae

R. Köddeeritzsch, que sigue la lectura de A. Tovar con alguna salvedad, traduce:

A Eniorsi y a Tiato de Tigino dedicamos nosotros los surcos así como a Lugo la tierra de labranza. A Eniorsi y a Equaesio coloca Ogris la protección de la tierra de labranza, a Lugo la protección de la tierra noval.

G. S. Olmsted propone que se trata de un himno a *Luquei*, que refleja las técnicas poéticas de los druidas en lo tocante a rima, aliteración y armonía consonántica. El texto se basa en el de M. Lejeune:

ENIOROSEI . VTA TIGINO TIATUMEI

ERECIAIS TO LVGVET ARAIANOM.

COM EIMV ENIOROSEI EQVEI

SVI-QVE. OGRV OLOCAS TONGIAS

SISTAT LVGVEI TIASOS TONGIAS

La traducción es la siguiente:

*En el festival anual estival, también en el tûmulo del rey,
Del almacén de grano a Lugo el pan procedente del trabajo del arado,
Con grasa en el festival anual estival con un caballo,
Con un cerdo, y con fruta del fértil campo del invocador.
Esto se erige aquí para Lugo por el invocador.*

W. Meid sigue, en general, la lectura de A. Tovar, y propone la traducción:

*Al montaraz y ... al Lugo de las arianos en procesión campestre hemos
Venido
Para el montaraz y ecuestre, para Lugo, el caudillo de la comunidad levantó
Una techumbre, techumbre (asimismo) para el thiasus.*

B. Prósper traduce:

*En Osiris y la extensión de Tigino, a Lugo dedicamos los campos.
En Osiris y Equesio los montes, los campos de labor y las casas están dedicadas a Lugo, las casas de la zona acotada.*

P. de Bernardo Stampel lee y traduce:

ENI-OROSEI VTA TIGINO TIATVMEI TRECAIAS

En Orosis y en el t. de Teginos triples cercas

Para Lugus lo justo:

COMEIMV

Una romería

ENI-OROSEI EQVEIS-QVE

y para E. (= el dios de los Equaei) en Orosis

OGRIS OL(L)OCAS TOG(G)IAS SISTAT

O. ha colocado los cobertizos de la comunidad

LVGVEI

para Lugus

TIASO TOG(G)IAS

Los cobertizos del ¿tiasos?

La traducción de C. Jordán:

Reunión propiciatoria para la consagración del territorio a Eniorose y Tiatume de Tigino.

Ogre dispone las edificios de la comunidad, los edificios ¿del tiaso?, para su

Consagración a Eniorose y Equeso.

J. M. Abascal ha propuesto la hipótesis de trabajo, que ha sido aceptada por diferentes investigadores, de que, en las monedas de Celtiberia con cabeza humana y con delfín, igualmente atributo de *Lug* en la Galia, se representa este dios pancéltico, lo que es muy probable. Esta hipótesis es de gran importancia en la historia de la religiosidad de los pueblos de la Hispania antigua.

F. Beltrán, C. Jordán y F. Marco³¹ proponen una nueva lectura. Siguen la lectura de J. Untermann. Recuerdan que todas las lecturas tienen un punto en común, que la inscripción está dedicada al dios pancéltico *Luguei*, que aparece dos veces en las líneas 3 y 6. Estos autores proponen que *Luguei* no es un teónimo, sino un sustantivo. A estos tres autores ha llamado la atención la presencia de este teónimo por tres razones:

1. Por la elevada cantidad de antropónimos, topónimos y

teónimos con el nombre del dios, que son los siguientes, según ellos:

a) **Idiónimos:** LEVCANA. LEVCHIO. LEVCO. LEVGANVS. LOVCINVS. LOVCVS. LOVGIVS. LOVGO. LOVGVS. LVCIVS. LVCVS. LVGVA. LVGVADICVS.

b) **Geónimos:** LOVGIEDOCVM. LOVGESTERICO(N). LOVGESTERIC(M).

c) **Etnónimos:** LOVGEL. LVGGONI.

d) **Topónimos:** LOVCIOCELVM, Ioukaiteitubos, LVGISONIS. LVCOCADIA CVS, LVCVS AVGVSTI.

e) **Teónimos:**

CIL II 2818 (Osma, Soria): LVGOVIBVS SACRVM L L(ICINIVS) VRCICO(N) COLLEGIO SVTORVM D D

IRPL 87-88 (Sober, Lugo): LVGVBO / ARQVIENOBO / C(AIVS) /IVLIVS / HISPANVS / V.S.L.M.

IRPL 80-89 (Otero del Rey. Lugo): LVCOVBV[S]/ARQVIENI[S] / SILONIVS / SILO / EX VOTO

González Fernández-Rodríguez Colmenero (2002) (Lugo): LVCOBO / AROVSA /V S L M / RVTLIA / ANTIANIA

Inscripción del suroeste:

lok°ob°oniirab°ot°oaraiak°alt°elok°o

nanear [-]ek°aFisink°olob°

oiit°erob°areb°et°asiioonii

Que J. Untermann (*MLHIV*: 208) segmenta como:

lok°ob°oniirab°o t°oarai

ait°alt°e lok°on ane

nar [k°]e k°aFisink°olob°o

iit°ero b°are b°et°asiioonii

Se ha establecido una correspondencia entre lo k°ob°o, que se ha leído [logobo], con LVGVBO y LVCOVBV[S] de las dos inscripciones lucenses. Se han derivado todos estos términos y el teónimo de

la raíz irlandesa *leuk-brillir*, a la que pertenecerían dos formas hispanas:

- a) Idiónimos: LVGVA (AE 1976, 308). LVGVADICVS.
- b) Geónimos: LOVGEOOCVM, LOVGESTERICO(N). LOV-GESTERICV(M).
- c) Etnónimos: LOVGEL, LVGGONI.
- d) Topónimos: LVGISONIS.
- e) Teónimos: LVGVEI. LVGOVIBVS, LVGVBO Y LVCO VBV.

Llama la atención de estos investigadores que es la única vez que aparece, teóricamente, el teónimo en singular. En los restantes casos, siempre en plural. Entre los celtas es característica la expresión plural de las divinidades. Esto no indica que todas las deidades deban considerarse trinitarias.

Se ha relacionado en Hispania las denominaciones de *Lugus* en plural con el culto a las *Matres*, como se desprende del ara votiva de Atapuerca (Burgos), consagrada a LVOVNIS DEABVS. Sin embargo, el teónimo LV-GVBO o ARQVIENOBO es una divinidad masculina, lo que no se *puede afirmar* de LVCOVBV(S) ARQVIENI[S] ni en LVGOVIBVS. Se admiran estos historiadores de que en el orden semántico de la inscripción, la posición de *Luguei* no ocupa el lugar preeminente en la inscripción. Lo más parecido a la inscripción de Peñalba de Villastar, según F. Beltrán, C. Jordán y F. Marco, son las inscripciones rupestres de la Cueva de la Griega en Pedraza (Segovia), y las lusitanas de Lamas de Moledo y de Cabeço das Fráguas.

En la inscripción de la Cueva de la Griega, se leen los siguientes términos:

NEM[E]DO / AVGVSTO / AIVNC NII MEDANI

DEO MOCLEVO

NEMEDO V[—]

DEVAE CORNE++++

En las inscripciones lusitanas aparecen claras la ofrenda y la divinidad.

Estas tres razones han obligado a estos investigadores a replantearse el rango de la palabra *Luguei*, dativo de un nominativo en *Lugus*, que consideran el nombre verbal de un tema en *-u-* de la raíz *leugh*, jurar. *Lugus* significaría «el juramento», de donde también «el voto», «la consagración». Las divinidades citadas serían ENIOROSEI y TIGINO TIATVMEI. En el oeste peninsular, Cáceres, se conoce una divinidad parecida, igual al primer teónimo. Un tercer teónimo sería EQVOISVI / EQVESVI, que sería una deidad equina. En León se conoce DEIS EQVEVNV(BO).

Casi todos los autores se callan que debajo de la inscripción de Peñalba de Villastar, y pegado a ella, hay un cuervo, atributo del dios celta *Lug-*, lo que indica, sin que pueda dudarse, que la inscripción está consagrada al dios *Lug-*, citado dos veces. *Luguei*, que los autores que leen este teónimo y lo relacionan con *Lug-*, tienen toda la razón en que no se puede admitir otra interpretación, por estar el atributo del dios, y que Peñalba de Villastar es un santuario dedicado a *Lug-*, dios pancelta bien documentado en Hispania. En el escudo de *Lugudunum*, del año 445, está representado el cuervo, que indica que la ciudad, como sugiere el nombre, es la ciudad de *Lug*. Nosotros ya afirmamos en 1975³² que había un cuervo. A *Lug-*, dios de la luz, se le identifica con Apolo, que va acompañado también del cuervo. Los dioses galos llevan sus atributos. Uno la serpiente, otro la rueda: un tercero, el martillo, otro, los cuernos de ciervo; otro la pose búdica³³, etc.

Señalan estos tres autores, acertadamente, que las inscripciones rupestres de Peñalba de Villastar responden a una fase tardía de la lengua celtibérica y a un ambiente latinizado. Los grafitos son de claro carácter religioso. No se han localizado

hasta el momento presente en Celtiberia santuarios monumentales o imágenes de culto. Peñalba de Villastar es un lugar de culto a cielo abierto, es decir, un *nemeton*, sin huellas de edificios. El santuario podía estar consagrado a varias divinidades.

El gran panel está formado por cuatro epígrafes. Tres superpuestos, y el cuarto colgado a la derecha. Los dos más extensos, el primero y el tercero, mencionan un rito, quizá un sacrificio sangriento realizado por personas de nombres latinos a favor de sendas divinidades, con indicación del día del año. El segundo invoca a una de estas divinidades. El cuarto es un abecedario.

El teónimo del segundo epígrafe es *Cordono*. El teónimo es seguro, al parecer en la inscripción número tres, acompañado de un epíteto:

[¿-¿] II *k(alendas) Maias*

Cornuto

Cordono

[C?] *aiaus Atilius (?)*

5 ++++++

En la quinta línea se podría aludir a un sacrificio de yeguas.

En la inscripción número uno, el teónimo es de lectura dudosa. Se menciona probablemente un ritual, de lectura incierta. Los teónimos son indígenas y recibían cultos de romanos o de celtíberos romanizados, a juzgar por los antropónimos.

Estos historiadores descartan que el gran panel confirme que el santuario esté consagrado al dios *Lugus*, lo que nosotros creemos ser seguro, sino a otras divinidades desconocidas hasta el presente. El dios *Cordono*, acompañado del epíteto *cornuto*, en la inscripción número tres, es una divinidad de un tipo bien

documentado en el área romana y céltica, los dioses con cuernos, siendo el más famoso *Cernunnos*. En Hispania, dioses con cuernos han aparecido en Lourizán, Pontevedra; en Candelario, Salamanca, y en Riotinto, Huelva. En los grabados de Peñalba de Villastar había un personaje bicéfalo, con cuernos, interpretado como imagen del dios *Lugus*, pero es probable, como proponen estos investigadores aragoneses, que sea de una de las deidades citadas en el gran panel. Imagen de *Lug* no es. Sugieren los tres historiadores citados que el término *Cordonnus/Cortonus* se pudiera relacionar con los cortonenses. Se trataría entonces de un teónimo con base en un topónimo, de lo que hay ejemplo en Celtiberia, como el teónimo Arco y la ciudad de Arcóbriga.

Señalan los autores mencionados que Peñalba de Villastar es un buen ejemplo de romanización religiosa. Por su localización en el límite suroriental de Celtiberia, sería un santuario de frontera, donde irían diversas comunidades diferenciadas, aunque más probable es que fuera frecuentado por distintos asentamientos de una misma comunidad. Los devotos serían celtíberos en su mayoría, desconociéndose su procedencia, pero vendrían de las cercanías. Serían visitantes de onomástica latina y rendirían culto a deidades indígenas.

No hay pruebas arqueológicas hasta el momento presente en Peñalba de Villastar de una construcción cultural antigua, a pesar de que se ha sugerido la existencia de una estructura con techumbre. Una característica de los santuarios de Peñalba de Villastar, de Lamas de Moledo y de Cabeço das Fraguas, es la utilización de la escritura.

Todas estas últimas ideas expuestas por F. Marco, F. Beltrán y C. Jordán son perfectamente aceptables y muy acertadas.

DIOSES DE LOS BRONCES DE BOTORRITA

En *Contrebia Belaisca*, Botorrita, a 20 km de Zaragoza, se encontraron cuatro bronce con inscripciones³⁴. El segundo está escrito en lengua y alfabeto latinos. Los restantes en signario paleohispano y lengua celtibérica. En el primer bronce, cara A, no están de acuerdo los lingüistas sobre su significado.

Un grupo numeroso lo interpreta como una *lex sacra* o una *lex municipalis*. El primer grupo opina que las dos palabras de la primera línea, *tokoitos* y *sarnikis*, son teónimos que se repiten en las líneas 10 y 11. En la sexta línea, *neito*, podría ser, según algunos autores, un teónimo. Las palabras *tokoitos/tokoitei* se han relacionado con aras occidentales con la leyenda *Togoe* y con *Togoti*, de Talavera de la Reina, y con *Togías* de la inscripción de Peñalba de Villastar. C. Jordán aduce que este paralelo no es concluyente, pues para *sarnikios/sanikei* no se conocen paralelos entre los teónimos hispanos. *Neito* se ha interpretado como teónimo, generalmente basado en *Netoni deo* de una nscripción de Trujillo, en el [*deo Marti*] *Neto[ni]*, de Condeixa-a-Velha; en el *dei Net[onio]* de Guadix, en el texto de Macribio (I, 19, 5) y en el teónimo de Huelva. Todos estos argumentos no tienen el mismo valor. No se han interpretado *tokoitos* y *sarnikio* como topónimos. En *Contrebia Belaisca* se mencionan, además de esta, otras tres ciudades. C. Jordán establece un parecido entre *tokoitos* e *Iltukoite*, ceca ibérica de localidad desconocida. *Sarnikio* se puede, igualmente, emparentar con topónimos hispanos. C. Jordán se inclina a creer que estas dos palabras son nombres de ciudades mencionadas en autores antiguos, como *Utukoite* y *Sarna*.

Los tres bronce aluden a asuntos que afectan a varias ciudades, y no se menciona *Contrebia Belaisca*. Los paralelos entre los bronce I y IV son tan evidentes, que deben tener el mismo carácter. Son de idéntica naturaleza. El litigio sería sobre un terreno o un territorio de importancia socioeconómica o una división territorial o administrativa del territorio. C. Jordán

tampoco descarta que se esté ante una palabra de tipo jurídico o institucional. Este autor traduce el doble contexto donde se lee en esta palabra: «Respecto al territorio Percuneda de Tocoite y Sarnicium, así decidió [¿el senado?]: «Respecto al territorio de Turunda y al pueblo que hay en su interior, así decidió [¿el senado?]]. Se desconoce el litigio entre las ciudades. En el bronce I se lee «establo de vacas» y en el segundo «camino de ganado», pero el significado no está relacionado con el contenido de este trabajo, y se prescinde de él. La propuesta de C. Jordán que elimina los teónimos, hay que contar con ella. Una lista de antropónimos masculinos y femeninos no puede ser de un senado, sino de una *lex sacra*.

Ilurbeda

Este teónimo apareció en Narros del Puerto (Ávila). *Ilurbeda* es una diosa propia del pueblo vetón. En el santuario de esta localidad, se observa una conexión con los *lares viales*. Se ha propuesto que estaría formado el teónimo sobre un topónimo, al entrar la raíz *ilu-*, *ilur-* en la formación de muchos antropónimos y topónimos. El culto no es local, al extenderse los testimonios de *Ilurbeda* a las localidades de Segoyuela de los Conejos (Salamanca). La Alberca (Salamanca) y Faião (freguesia de Terrugen, Lisboa), en territorio vetón. Las ofrendas de Cavas dos Ladrões, distrito minero, podrían deberse a personal emigrante minero de la zona de Salamanca. Se ha propuesto también que las aras descubiertas en Salamanca, en la Beira Baja y en la Extremadura portuguesa son ofrendas de emigrantes o descendientes de emigrantes, devotos de *Ilurbeda*. La base *ilur-* es frecuente en la antroponimia aquitana, donde se atestiguan los teónimos *Ilurberrico* e *Iluro*. Los teónimos y epítetos divinos terminados en *-beda*, *-peda*, se han interpretado como de origen vasco; de origen ibérico o protocéltico. Los dos elementos del

teónimo *Ilurbeda* parecen remitir al noroeste de Hispania.

Dos aras consagradas a *Ilurbeda* formaron parte de un conjunto de nueve altares, cuatro de ellos anepigráficos, pero que indican la existencia de un santuario y probablemente su vinculación en el área vetona. Una dedicatoria es a *Ilurbeda* y a los *lares viales*, y en el mismo conjuntos se halló otro altar consagrado a los *lares*, lo que probaría una conexión entre ambas deidades. La iglesia de Nuestra Señora de la Asunción, situada al sureste de la localidad de Narros del Puerto, domina el paso septentrional de la sierra de Gredos: el puerto de Menga. La dedicatoria de Faião se halló próxima a la sierra de Sintra, y la Covas dos Ladrões, en plena sierra de Lousã.

Este mismo fenómeno se observa en las dedicatorias encontradas en Hispania. El ara de la Alberca se halló en plena sierra de la Peña de Francia. La inscripción de Lerilla se recogió en la vertiente norte de la sierra de Gata. Todos estos testimonios procende de montañas. *Ilurbeda* podría ser una deidad relacionada con la montaña o con los pasos o caminos de montaña. La relación del segundo elemento del teónimo con la caminería podría verse reforzada por la localización de teónimos, epítetos divinos o toponimias, formados sobre misma base -*bedal* y -*peda*. Los teónimos son los siguientes: *Cantibido-ne*, de Castelo Branco, *Durbedicus deus*, concejo Guimarães.

Ilurbeda se invocaría para asegurar a las personas y al ganado los pasos³⁵.

Los *Lares Viales* de Hispania son los siguientes, según M. Almagro-Gorbea y H. Gimeno:

Lares Viales

1. Cerceda, La Coruña.
2. Brandomil, Zas, La Coruña.

3. Buriz, Guitiriz, Lugo.
4. Parga, Guitiriz, Lugo.
5. Virís, Begonte, Lugo.
6. Miñotos, Oulol, Lugo. Andrés Geve, Pontevedra.
7. Tagarreiros, Cervo, Lugo.
8. Tuña (2), Tineo, Asturias.
9. Comba, Besullo, Allande, Asturias.
10. Lugo de Llanera, Oviedo, Asturias.
11. Noceda del Bierzo, León.
12. *Lucus Augusti*, Lugo.
13. Bouzoá, Arcos, Pol, Lugo.
14. Papín, Neira de Rey, Lugo.
15. San Vicente de Castillón, Pantón, Lugo.
16. Pantón (2), Lugo.
17. Belesar, Chantada, Lugo.
18. Quinta de Agrade, Chantada, Lugo.
19. San Juan de Fontefría, Amoeiro, Orense.
20. Cornoces, Amoeiro, Orense.
21. Temes, Carballedo, Lugo.
22. Camba, Rodeiro, Pontevedra.
23. Grava, Silleda, Pontevedra.
24. Castro.
25. Pontecesures, Pontevedra.
26. Caldas de Reyes, Pontevedra.
27. Catoira (2), Valga, Pontevedra.
28. Santa Cruz de Fragoso, San Andrés Geve, Pontevedra.
29. O Grove, Pontevedra.
30. Taboadela, Orense.

31. San Torcuato, Celanova, Orense.
32. Trives (2), Laza, Orense.
33. Araujo, Lobios, Orense.
34. Castelo de Neiva, Viana do Castelo.
35. *Bracara Augusta* (2), Braga.
36. *Conimbriga*, Condeixa-a-Nova.
37. Camino Velho de Monforte a Elvas.
38. Alcuéscar, Cáceres.
39. Valdefuentes, Cáceres.
40. *Clunia*, Burgos.
41. San Pelayo, Álava.
42. Cervera del Río Alhama, Logroño.
43. *Turiaso*, Tarazona, Zaragoza.
44. *Segóbriga*, Saelices, Cuenca.
45. Setla, Mirarrosa y Mirafior, Alicante.
46. Brácana, Illora, Granada.

Lugoves

F. Marco³⁶ ha estudiado los testimonios de los *Lugoves* en Hispania. En *Lucus Augusti* se hallaron dos altares dedicados a los *Lugoves*. El primero a *Luc(o)bo Arousa(bo)* y el segundo a *Luc(o)bo Gudarovis*?

El tercer documento procede de Sinoga (Lugo) y se consagró a *Lucoubu Arquienis*. El cuarto testimonio procede del área de Monforte de Lemos (Lugo). Está dedicado a *Lugubu Arquienob(o)*: el quinto fue hallado en San Vicente de Castro (Monforte), a *[Lucu]bu Arq(u)ienis*; el sexto a *Dibus Magnis* (?) *Lucobo(s)* se halló en Peña Amaya (Burgos); el séptimo, en Uxama (Osma, Soria), *Lugovibus*; el octavo, en Fonte Velha,

Lagos, y *Locobo Niirabo*, en escritura tartésica. A estos documentos hay que añadir el *Lucubus* de *Nemausus* (Nîmes), y los *Lugoves* de *Aventicum* (Avenches).

Se ha pensado que los *Lugoves* son una manifestación plural del dios pancéltico *Lugus*. El centro del culto de los *Lugoves* estaría en el territorio noroeste de Hispania. Antropónimos, teónimos y topónimos pueden relacionarse con el teónimo *Lugus*, como *Lucus Augusti* o los *longei* mencionados en la *tabula hospitalis* de *el Caurel*, Lugo. De todos estos testimonios se desprende que en Hispania recibía culto una divinidad relacionada con el *Lugh* insular. En la religión celta, las diosas se suelen mencionar en plural, como ya se indicó.

En el caso de *Lugubo Arquienobo*, el género del dios es masculino, mientras que el género femenino parece ser probable en las dedicatorias de Lugo o en la inspiración paleohispánica de Fonte Velha. Dos inscripciones, las de Peña Amaya y Nîmes, están dedicadas por mujeres. En Lara de los Infantes (Burgos) un altar está consagrado a *Lugune Deae*. Un santuario del culto a los *Lugoves* existía en el área de *Lucus augusti*, uno de los centros más importantes de romanización del noroeste hispánico.

En la inscripción de Peñalba de Villastar, los dioses citados no serían los *Lugoves*, *Luguei*, sino *Eniorosei*, *Tiatumei* y *Equosui*, pero la presencia de un cuervo, atributo de *Lugh*, prueba, sin lugar a dudas, que la inscripción y el santuario están consagrados a *Lugh*, aunque se podrían mencionar otros dioses al mismo tiempo, como ya se ha indicado más adelante.

Bronco

En la freguesia de Longraiva (Portugal) se halló una inscripción votiva y funeraria al mismo tiempo, con este teónimo³⁷.

En Lombo de Pedra Aguda, entre los concejos de Covilhão y Fundão, se recogió una inscripción rupestre con este teónimo³⁸.

DIOSES INDÍGENAS DE CANTABRIA

J. M. Iglesias y A. Ruiz³⁹ han publicado el *corpus* de inscripciones de Cantabria, donde se recoge el siguiente teónimo:

Deus Erudimus

Se halló en el monte Dobra. Se ha publicado varias veces como una inscripción fechada a finales del siglo IV, en 399, pero en la actualidad se fecha en el año 161.

DIOSES INDÍGENAS DE LEÓN

M. A. Rabanal y S. M. García⁴⁰ han publicado la epigrafía latina de la provincia de León, en la que se han descubierto varios teónimos.

Augus Proppedis

Este teónimo se lee en un ara hallada en San Miguel de Laciaña, Villablino. *Auge* es un teónimo del *conventus Bracaraugustanus*. *Proppedis* no está documentado en la zona⁴¹.

Deus Bodus

El ara dedicada a este teónimo se descubrió en Carracedo⁴². El

teónimo se repite en Villadepalos.

Caraedudis

Teónimo de *Asturica Augusta*, fechado a finales del siglo II o a comienzos del siguiente⁴³.

Dea Cenduadia

Se halló esta dedicatoria en San Esteban de Toral, Bembibre. La dedican los habitantes del *castellum*⁴⁴.

Cossus/Cosus/Cousus

El teónimo se lee en un ara encontrada en Castropodame. El teónimo tiene tres variantes, y se identificó con el *Ares* citado por Estrabón (III. 3.7)⁴⁵. Los editores proponen la lectura *Cos[ue]*.

Cosiovo Ascano

Se encontró el ara consagrada a este dios indígena en Villablino. Las letras son de finales del siglo II o de comienzos del siguiente⁴⁶.

Deo Coso Calvicelaeo

Se descubrió este teónimo en el Castro de Villasumil, Caudín. Letras de la misma fecha que la anterior inscripción⁴⁷.

Cossuenidoledio

El teónimo procede de Noceda y se fecha a finales del siglo II o a los comienzos del siglo III⁴⁸.

(Coso?) Rivaoduo

Procede el teónimo de San Esteban del Toral, Bembibre. De la misma fecha que el epígrafe anterior⁴⁹.

Coso

El ara se recogió en San Esteban del Toral, Bembibre. Se ha propuesto la lectura también *Cos[suae]*. Su cronología es de finales del siglo II o comienzos del siguiente⁵⁰. Los editores leen *Cos[ue]*. Se ha leído también *Cos(so)*.

Deo domino Cossue Segidiaeco

El teónimo se lee en un ara de Bembibre. La cronología es la misma del ara anterior. El dios *Coso* recibió culto por todo El Bierzo⁵¹.

Couso s[-]nse

Del ayuntamiento de Puente de Domingo Flórez procede este teónimo, cuya inscripción data del segundo tercio del siglo I⁵².

Cosol/tue (-)ae(ol-co) pat(-)mei (-?)

Se halló el ara con este teónimo en Folgoso de la Ribera. La fecha es de finales del siglo II o principios del siguiente⁵³. Los editores proponen *C[o]s[sue] Tue[ran]-ae(o) Pa[ra]meio*.

Coso uđin(aeoco?) itilient(-)

La procedencia es la misma de la lápida anterior, y la cronología, similar⁵⁴. Los editores piensan en *Co[ssue]u[d]na[eol/-eco]*.

Coso) udumnaeco

El teónimo procede de Santibáñez del Toral, Bemibre. De la misma cronología que el teónimo anterior⁵⁵. Los editores leen (*Cossue*).

Dea Degantia

El ara consagrada a esta diosa se encontró en Cacabelos. Se la ha considerado de carácter acuático. La invocación es en honor de la comunidad de los *Argaeli*.

Dei equeunu(bi)

El teónimo se halló en La Pola de Gordón. La cronología va del último tercio del siglo I a los principios del siglo III⁵⁶.

Fons Saginiensis. Genio Brocci

Se recogió el ara en una fuente sobre una roca, en Boñar. Se data en el siglo II. El dedicante, Lucio Ulpio Alexis, era un ingeniero hidráulico y dedicó el ara a una deidad de carácter acuático. Las aguas serían de propiedades curativas.

Genius Asturicensium

En *Asturica Augusta*, un jinete del ala Flavia I de los lusitanos era devoto de esta deidad y costeó el ara⁵⁷.

Iupiter Candamus

Posiblemente, en La Robla, se encontró el ara con este epígrafe, fechado a finales del siglo II. El teónimo responde, probablemente, al Puerto Candamo, hoy Candanedo. Se trata de un dios local venerado en la cumbre de una montaña⁵⁸.

Mandica

Teónimo de Ponferrada. La fecha es de la primera mitad del siglo II⁵⁹.

Mars Tilenus

El ara con este teónimo se descubrió en Quintana del Marco. Se data en el siglo II. El epíteto alude a los Montes de León, entre Cabrera, Maragatería y la Valduerna. Se ha sugerido que se trata de dos deidades: una de carácter guerrero y otra de las montañas⁶⁰.

Matres Cusuenta

Se encontró la inscripción con el teónimo en la citada localidad de San Esteban del Toral. La dedicación es también a *Cusuenta*. Este último teónimo es, quizás, una variante de *Cosus*⁶¹.

Navia

El teónimo se halló en El Valle. Se data la dedicatoria a finales del siglo I o a comienzos del siglo II. Navia es la deidad más venerada en el *conventus Bracaraugustanus*, pero también, ampliamente, en los otros *conventus* del noroeste hispano, el *Asturum* y el *Lucensis*. La extensión de su culto es por el área galaicolusitana⁶².

Ninfas Fontis Amevi

El ara se encontró en León. La inscripción se data a finales del siglo I, o a comienzos del siglo II. Se desconoce la ubicación de la fuente, que tendría propiedades medicinales⁶³.

Tutela Bolgensis

La inscripción votiva procede de Cacabelos. Se ha relacionado el epíteto con el nombre de Bolgios, caudillo de los bolgos, que intervino en la invasión tracia del 280 a.C. (Paus. X, 19.7). También se le ha relacionado con algún topónimo⁶⁴. La fecha es la misma del epígrafe anterior.

Tutela Cal(—)

En Bembibre se descubrió el ara con esta inscripción, que se ha interpretado de dos maneras diferentes: *Calt(—)* podría ser un *cognomen* o una comunidad indígena. Es más probable la primera propuesta⁶⁵.

Deus Vacus Caburius

Teónimo de *Asturica Augusta*. Se ha propuesto la variante *Devacocaburio* o *Devalocaburio*. Más probable es la primera

lectura. Letras de finales del siglo I o de comienzos del siglo II⁶⁶.

Deus Vagodonnaegus

El ara con este teónimo se halló en La Milla del Río. Es muy importante la noticia que da el epígrafe: «*Asturica Augusta* por mediación de los magistrados Gayo Pacato y Flacio Próculo, por medio de una colecta. Dedicado al dios *Vagodonnaego*, mediante el cuidado de Julio Nepote»⁶⁷. El ara es de finales del siglo I o de comienzos del siglo II.

Teónimos de Ávila

M. R. Hernando⁶⁸ ha publicado los teónimos indígenas de Ávila, que son los siguientes:

Seliceus

Este teónimo se lee en un ara de Ávila⁶⁹.

Togo

También apareció esta dedicatoria en Ávila. La fecha de la inscripción va del 151 al 250. El dios es conocido, ya que en Hinojosa de San Vicente, Toledo, se halló un epígrafe dedicado a *Togoti*. La forma *Togot* se encuentra en el bronce de Botorrita, y debe ser el mismo dios. Posiblemente se relaciona con la diosa *Toga* de San Martín de Trevejo (Cáceres), de Valverde del Fresno (Cáceres) y de Martiago (Salamanca). Todas pertenecen al territorio vetón. Se las ha considerado como diosas de la guerra. Hoy día se le atribuye un carácter benéfico y propiciatorio, pues el radical céltico *togi* tendría el significado de

«amable». También, teniendo presente el radical *tong-*, se trataría de una deidad que garantiza los pactos. Se ha propuesto que el santuario de *togo* estaría en el Cerro de San Vicente, en las estribaciones más meridionales de la sierra de Gredos, pero ello no es seguro⁷⁰.

Vae[li]co

Se encontró en el mencionado santuario de Postoloboso, Candeleda⁷¹. El teónimo tiene variantes, *Vaelicus* se relaciona con el sustativo *uatío-*, nombre celta del lobo, que aparece en antropónimos y en unidades suprafamiliares, como *Vaelo* y *Vailicon*. Se le ha relacionado con *Endovellicus* igualmente.

Velico

Dos aras procedentes del mismo santuario⁷², al igual que *Deo Velico*, dos aras⁷³, y *D(eo) V(aelico)*, tres aras⁷⁴. De una tercera ara solo queda la primera letra, V, del teónimo⁷⁵. Otras aras del santuario son anepígrafas.

ELEMENTOS DE LA RELIGIOSIDAD INDOEUROPEA

F. Villar⁷⁶ ha estudiado los siguientes teónimos: *Trebarune*, *Toudopalandaigae*, *Trebopala*, *Pales*, *Vispala*. El catedrático de la Universidad de Salamanca ha hecho un fino análisis lingüístico de los teónimos, del que en gran parte, prescindimos. Los teónimos lusitanos *Trebarune*, *Trebopala* y *Toudopalandaigae* son compuestos nominales cuyos primeros miembros son bien conocidos en las lenguas indoeuropeas, *treb-*, habitación, pueblo, y *teuto-*, muchedumbre, pueblo, respectivamente. En origen, no son sinónimos, los compuestos *Trebo-* y *Touto-*.

Deberían referirse a nociones equivalentes o próximas. *Trebopala* está compuesto de *Trebo-*, pueblo, aldea, y *pala*, hidrónimo con significación de agua estancada y charcos. El significado es muy parecido al del *toutopalanta*, supuesto en el epíteto *Toudolandaigae*. Al contrario de *Reve*, es masculino. *Munidi* es masculino y se trata de un dios varón, como lo indica el epíteto. *Toudopalandaigae* es una deidad femenina que puede traducirse «a la Ninfa de la charca del pueblo de Eberóbriga». *Trebopala* debe ser una deidad femenina y acuática. A diferencia de *Toudopalandaigae*, *Trebopala* no es epíteto sino teónimo. La dedicatoria es «a la Charca del Pueblo», como divinizada y personalizada en una entidad femenina. *Trebarune* presenta variantes: *Trebarune* (2), *Trebaronne*, *T[r]ebaron[e]*, *Tribarunni*, *Trebaro[n][n]a* y *Trebar*. La forma más segura es *Trebarune*, de la inscripción lusitana de Cabeço das Fraguas. Es una divinidad muy próxima a *Trebopala* en la concepción religiosa. Ambas se relacionan con las aguas. Las dos reciben el mismo animal, *oilam*, una oveja. En *Trebopala*, el segundo elemento es hidrónimo. El sustantivo compuesto *Trebopala* está muy próximo al de *Toutopalanta*, si no es sinónimo o casi sinónimo.

La Charca del Pueblo, como divinidad, acuática y femenina, es posiblemente un tipo de ninfa. La alternativa entre sustantivo y adjetivo, piensa F. Villar, parece revelar un distinto grado de personificación de esa divinidad.

El primer elemento de *Trebarune* tiene significado de «habitación» o «pueblo, poblado». El segundo es un elemento hidrónimo, *aroni-*. *Trebarune* es una divinidad acuática y femenina, como *Trebopala* y *Toutopalanta*.

La analogía o proximidad entre *Trebopala* y *Trebarune* queda confirmada por el hecho de que en la inscripción de Cabeço das Fraguas, ambas reciben el mismo animal, *oilam*. *Trebarune* tendría el significado de «Fuente del Pueblo», menos probable

«Arroyo del Pueblo» o «Poza del Pueblo».

Las conclusiones del fino análisis filológico que ha realizado F. Villar sobre estos teónimos, y usando sus propias palabras, son las siguientes:

Trebopala y *Toutopalanta* son expresiones sinónimas o casi sinónimas de la misma realidad, «la charca del pueblo». El hecho de que *Trebopala* y *Trebarune* estén en una misma inscripción como dos divinidades distintas, obliga a pensar que entre ambas debió haber alguna diferencia de índole referencial y/o religiosa. Y si gracias a los valores apelativos, abundantemente representados, podemos establecer con mayor fiabilidad que *Trebopala* es «La Charca del Pueblo», *Trebarune* debe ser otro fenómeno acuífero local diferente.

Trebopala, *Trebarune* y *Toutopalanta* son, pues, divinidades femeninas acuáticas, especie de ninfas, como se ha dicho más arriba. La individualización viene dada precisamente por la composición nominal que las define como las ninfas de los correspondientes fenómenos acuíferos locales. En consecuencia, existen en la realidad lusitano-gallega al menos dos clases de divinidades acuáticas, una masculina (*Reve*), propia de los ríos, y otra u otras femeninas, residentes en charcas y fuentes, cuyo nombre genérico (o uno de cuyos nombres genéricos) era *Munidi*. En la inscripción de Cabeço das Fraguas, la masculina recibe como ofrenda un toro y las femeninas (*Trebopala* y *Trebarune*), una oveja. Las femeninas son personificación de fenómenos acuíferos locales, pertenecientes a una comunidad humana determinada, como revelan los primeros términos del compuesto *Trebo-*, *Toudo-*, «La Charca del Pueblo», «La Fuente del Pueblo». En cambio, los ríos frecuentemente no están vinculados a un solo asentamiento humano en particular, ya que atreviesan grandes regiones y de sus aguas se benefician comunidades múltiples y varias. Por eso, los epítetos de *Reve*

consisten generalmente en el hidrónimo o su adjetivo derivado, sin que se establezca una vinculación específica con un pueblo o aldea en particular. Sin embargo, los cursos de agua menores, como regatos y arroyos, sí tienen a veces un carácter local y por lo tanto sí pueden ser asociados con una comunidad humana determinada. Por ello, una ofrenda «al río del pueblo» es igualmente imaginable, en teoría, con tal de que se trate de un curso de agua menor. Y a mi juicio eso es lo que tenemos en la inscripción de Cabeço das Fraguas, donde leemos TAVROM IFADEM REVE TREVI [...]. La vinculación de ese *Reve* (= «Río») con la propia comunidad está expresada en *Treb*[...].

Tenemos, pues, en la inscripción de Cabeço das Fraguas tres ofrendas dedicadas a otras tantas divinidades distintas, personificación de varios fenómenos acuíferos locales, que por ello mismo deben ser, en principio, de distintas clases: 1) *Trebopala* se refiere al agua quieta o estancada («La Charca del Pueblo»); 2) *Reve Treb*[...] representa el curso del agua local («El Río del Pueblo»), y 3) *Trebarune* personifica «La Fuente del Pueblo», como ya he dicho.

Al contrario que *Reve*, cuya zona de testimonios abarca desde el Miño hasta el Guadiana, estas divinidades femeninas relacionadas con las aguas locales (charcas y fuentes) se encuentran concentradas en una zona muy reducida (o al menos lo están los testimonios con que actualmente contamos), de manera que no podríamos asegurar si su culto se extendía por toda el área de la religión lusitano-gallega o se circunscribía a la zona reflejada en el mapa.

La presencia en áreas laterales de los compuestos *Trebopala* y *Vispala*, de significado sinónimo, con un segundo elemento formalmente idéntico y un primero equivalente, remite este nombre a la etapa de comunidad indoeuropea.

Es necesario recordar que los segundos elementos de los

compuestos estudiados (*pala, palis, palanta, aronis*) pertenecen a la hidronimia paleoeuropea. No son, por lo tanto, palabras célticas ni lusitanas, como sus propios rasgos fonéticos revelan, sino que esos pueblos históricos las tomaron del sustrato indoeuropeo tanto en la Península Itálica como en Hispania. Eso implica que las correspondientes divinidades lusitano-gallegas proceden en definitiva, igualmente, de ese sustrato, a partir del cual se ha realizado un sincretismo religioso con elementos propios de los pueblos históricos conocidos en la zona. Los primeros miembros de los compuestos (*Toudo-, Trebo-*), al contrario que los segundos, podrían ser tanto celtas como lusitanos.

Este trabajo de F. Villar significa un gran avance en aspectos fundamentales de la religiosidad hispana antigua.

Reve

F. Villar⁷² ha publicado un excelente artículo sobre el teónimo hispano *Reve* y sus epítetos. De *Reve* se conocen nueve inscripciones. Siempre van acompañadas de un epíteto. En dos casos son dudosos, en las inscripciones de Mosteiro de Ribeira y de Castelo Branco. Un epíteto está incompleto. En la inscripción de Cabeço das Fraguas se lee *Reve tre[...]*. Las otras seis inscripciones tienen cuatro epítetos diferentes, uno de ellos repetido tres veces que, con adición eventual de *Veisuto*, son cinco: 1) *Reve Larauco*; 2) *Revelanganidaegui* con sus variantes *Revelanganid* y *Revelanganitaeco*; 3) *Revveanabaraeco*; 4) *Reve reumiraego*; 5) *Reve Veisuto*, *Reve Larauco*, de Castro de Outeiro (Baltar, Orense), se ha relacionado con el topónimo actual de *Larouco*. El dios tendría el significado de *Reve* del territorio de *Larauco*.

Revelanganidaeigui

En tres inscripciones halladas en Castelo Branco se lee *Revelanganidaeigui*. La mayoría de los estudiosos cortan el teónimo *Reve Langanidaeigui*, con el significado «al *Reve* del [río] Langanida».

Revveanabaraeco

El ara apareció en Ruanes, cerca de Trujillo. Se ha cortado el teónimo diferentes maneras: *Revveana Baraeco*, *Reve Anabaraeco*, y *Reve Ana Baraeco*. La interpretación del epíteto presenta pequeñas variaciones. Si se trata de un compuesto, la interpretación sería «al *Reve* de Anabara» o «al *Reve* de la Vera del Ana». Si fueran dos palabras, la interpretación sería «al *Reve Ana* [de la ciudad] de Bara», o «al *Reve Ana*» de la Vera. *Ana* sería el Guadiana.

Revve reumiraego

Reumira sería un hidrónimo con la interpretación «al *Reve* del río Mira».

Veisuto

Si es un epíteto, sería muy diferente de los cuatro restantes. *Larauco*, *Langanidaeigui*, *Reumiraego* y *Anabaraeco*, que son adjetivos denominativos derivados mediante el sufijo *-ko-*. En *Veisuto* no hay un adjetivo derivado de un topónimo o de un hidronímico, sino el topónimo o el hidrónimo. Su morfología entra dentro de una modalidad de hidrónimos bien conocida.

Las conclusiones a que llega F. Villar después de un

meticuloso análisis de los epítetos, y usando sus mismas palabras, son las siguientes:

1. *Langanidaeco*: presupone la existencia de un hidrónimo *Langanida* (originalmente *Langa Nida* «El Nida largo»).

2. *Anabaraeco* o *Ana Baraeco*: sobre este epíteto, caben dos posibilidades: a) Que se trate de una sola palabra. En ese caso, el adjetivo *Anabaraeco* supondría la existencia de un topónimo **Anabara*, paralelo a *Talabara*. Se trataría del nombre de una población ubicada a orillas de un río que se llamaba o se había llamado previamente *Ana*. A favor de esta posibilidad está el completo paralelismo de la forma *Talabara*, documentada epigráficamente. En contra, que la tal población **Anabara* no la he podido identificar en la toponimia moderna. b) Que se trate de dos palabras (*Ana Baraeco*): en este caso, tendríamos simplemente un hidrónimo, *Ana*, determinado por un adjetivo, *Baraeco*, que supondría la existencia de una localidad llamada *Bara* y ubicada a orillas de dicho río: «el río Ana [de la ciudad] de Bara». Esta posibilidad tiene a su favor que tanto el hidrónimo *Ana* como el topónimo *Bara* y su derivado adjetival *Baraeco* están bien atestiguados en la toponimia moderna: *Ana* en el *Guadiana* (el *Ana* de la Antigüedad); *Bara* (población a orillas del río Alcanadre); y *Baraeco*, en el actual *Brego* (Vervantes, Lugo), y como epíteto independiente en otra inscripción ya citada. Una pequeña alternativa dentro de esta interpretación sería que el topónimo *Bara*, sobre el que se derivó el adjetivo *Baraeco*, no estuviera nombrando a una localidad, sino a toda una zona, como sucede con la actual *Vera* del Tiétar, por ejemplo.

3. *Reumiraego*. Delata la existencia de un río *Mira* en la zona a la que se refiere la dedicatoria. Pero el epíteto *Reumiraego* supone una expresión, **Reumira*, paralela a la actual *Odemira*. No se trata, pues, de un compuesto tautológico. Es la locución

«río Mira» en la lengua de los lusitanos, en la que los hispanorromanos terminarían por perder la conciencia de que el segmento *Reu-* tuvo en un tiempo anterior el valor apelativo de «río», convirtiéndose todo el conjunto por ello mismo en un hidrónimo, como es en la actualidad *Guadiana*.

4. *Veisuto*: revela la existencia de un río **Veisutos*.

El conjunto de los epítetos que acompañan al teónimo *Reve* nos introduce en un contexto semántico obviamente fluvial:

a. *Langanidaegui* contiene el hidrónimo *Nida*, frecuente en diferentes puntos de Europa.

b. *Anabaraeco* contiene el famoso hidrónimo de aquella región, *Ana* (Guadiana).

c. *Reumiraego* contiene el hidrónimo *Mira*, abundante en la Península Ibérica.

d. *Veisuto* aparece formado sobre una raíz hidronímica (**ueis-/uis*) con una de las formaciones típicas de la hidronimia paleoeuropea.

e. Finalmente, *Larauco* es el nombre de una región montañosa.

Pasa F. Villar a examinar la etimología de *Reve*. Concluye que existe una serie de apelativos que significan «arroyo», «canal», «acanalamiento», «reguero», y que el teónimo *Reve* puede pertenecer a este conjunto. Sobre su género, fonéticamente la *a* –*e* final parece encajar mejor en la forma femenina, pero todos los epítetos abogan por su vinculación con el género masculino. *Reve* tendría el significado de «río». Su divinización lleva consigo una personificación de fenómenos naturales, como sucede con otras divinidades. *Reve* no designa una entidad única, sino que es el nombre genérico de un tipo de entidad divina. Hay la necesidad de determinar mediante una precisión local o hidronímica a qué río se refiere la dedicatoria. Los epítetos señalan que *Reve* era de género masculino. Los ríos en Lusitano

tenían género masculino, como en latín y en griego, y al contrario que en el celta.

El área de difusión del culto a *Reve* se extiende por el Guadiana y en la línea que forman el Miño y el Sil. Ninguno se ha documentado en la *Gallaecia Lucense*. El área de extensión coincide con la difusión de la llamada lengua lusitana. Algunos autores proponen que *Reo Bormanico*, de Caldas de Vizela, *Reo Paramaeco*, de Lugo, y *Reae*, de Lugo, serían sinónimos de *Reve*. F. Villar no lo cree probable.

Rebe Trasanci Aug[ust]e

Este teónimo se lee en un ara hallada en Santa Comba, El Ferrol (La Coruña). El epíteto podría ser también *Trasanciange*. Es posible que sea el nombre del antiguo Río Grande de Xuvia o el río de los trasancos⁷⁸.

Crougae nilaicui

El ara se recogió en Freixosa. *Crougae* es un teónimo citado en Lamas de Moledo. El epíteto es un hidrónimo⁷⁹.

INTERPRETACIÓN ROMANA DE BANDUE

De la deidad *Bandua* se conocen muchas inscripciones dedicadas a ella. V. Muñoz⁸⁰ estudió la forma originaria del nombre, el sexo de la deidad, la *interpretatio* romana de su función y su representación iconográfica.

Se conocen unas treinta aras, la mayoría halladas en Orense y en Cáceres, consagradas a *Bandue*. Su culto se extendió más allá de Lusitania, pero siempre en el occidente peninsular. Las variantes del teónimo son: *Bande*, *Bandei*, *Bande*, *Bandu*,

Bandue, *Banduae* y *Bandiae*.

Bandue cuenta con una representación iconográfica en la pátera argéntea lusitana, en la que se lee: *Bandi Araugel*, con una figura de *Tyche* o de *Fortuna*, de pie, según la interpretación de A. Blanco. Se trataría de una *interpretatio* romana de una deidad indígena. Se ha propuesto también que pudiera ser una imagen del *genius loci*. Las inscripciones dedicadas a *Tutela* algunas veces son de género masculino, como *Deus Tutela*. Otras veces, el epíteto que acompaña a *Tutela* es masculino, como *Panthes Tutelae*, de Tarragona. Alguna vez, la figura de *Tutela* es masculina. La autora explica este cambio de sexo por su asociación con Genio. Se inclina a creer que la *interpretatio* romana de *Bandue* fue con *Tutela* y no con *Fortuna*, opinión contraria a la de A. Blanco. El teónimo *Bandue* sería masculino, como se desprende de los epítetos que le acompañan, y sería aceptable que la representación del dios fuera femenina. La difusión del culto a *Bandue* en el noroeste hispano explicaría la escasa difusión de *Tutela*.

APROXIMACIÓN A LAS DEIDADES HISPANAS

F. Marco⁸¹ ha hecho una aproximación sintética a las divinidades indígenas hispanas. Señala el autor la total ausencia de menciones a dioses indígenas entre los pueblos del ámbito ibérico. La mayoría de las inscripciones con teónimos indígenas son de fecha postaugústea. Dentro de la zona occidental o noroccidental, de la que proceden tres centenares de teónimos indígenas, y las áreas centrales de las dos mesetas, o la oriental de celtiberia, se observa un clarísimo contraste. La mayoría de los teónimos hispanos indígenas proceden de la zona galaico-lusitana, donde se hablaba una lengua más arcaica que el celtíbero. Esta zona galaico-lusitana coincide con la región de

los *castella*. En las zonas más noroccidentales son más frecuentes los epítetos divinos de carácter local. Se observa, por parte de Roma, la ausencia de proselitismo religioso. La mayoría de los dioses indígenas hispanos se conocen por epígrafes. No tenemos seguridad de que las menciones latinas de los teónimos, como Júpiter Óptimo Máximo, Mercurio, Marte y otros, no camuflen deidades indígenas análogas. La diosa *Victoria* de la Veira Baja posiblemente oculta una diosa indígena asimilada a la *Victoria* romana. Se dará una *interpretatio* romana de los dioses y otra *interpretatio* indígena.

Esta última *interpretatio* la hacen élites religiosas, como se deduce de las variantes de las dedicatorias epigráficas de los dioses indígenas, que van del teónimo sencillo (*Bandue*), o la expresión epítetica simple (*Bormanico*), al teónimo con uno o más epítetos (*Arentiae Equotullaicensi*, *Munidi Eberobrigae Toudopalandaigae*), a la mención de un teónimo indígena con epíteto (*Nemedo Augusto*), o genérico (*Deo Aerno*), o al revés, un teónimo latino con un epíteto indígena (*Marti Cariocieco*, *Laribus Cereanaecis*). A veces, un mismo dios cuenta con diferentes testimonios. Así, en Fera (Portugal) se han hallado dos aras, una dedicada a *Bande Velugo Toiraeco*, y otra a *Deo Tueraeco*. En Bemposta se consagró un ara a *Bandi Isibraiegui*, y otra a *Marcurio Esibraeo*, en la ciudad próxima de Medellín.

Piensa F. Marco que no cabe reducir funcionalmente al Marte indígena de Estrabón (III. 4.6) a una deidad guerrera. Los epítetos de este dios traslucen funciones mucho más amplias, apuntando hacia un carácter nacional y protector de la comunidad, garante de la fecundidad en la agricultura. El dios tiene carácter plurifuncional. Al *Mars Tarbuceli*, los tintoreros de *Copori* de Lugo, asentados en *Bracara Augusta*, le consagraron un ara.

Se conocen dioses documentados en otras zonas de la Céltica

antigua, como *Lugus*, *Matres*, *Epona*, *Bormanica* o *Deva*. El culto a otros dioses se extiende por regiones diversas de Hispania, incluso por regiones no indoeuropeas, como *Neto*, citado por Macrobio (*Sat.*, 1, 19, 5), venerado por los accitanos de Guadix, que se documenta en Condeixa-a-Velha, Trujillo y Botorrita. El *tokoikos* del bronce de Botorrita se ha relacionado con los teónimos *Togae*, *Togoti*, *Tongoe* *Nabiago* y *Tongo*. Los dioses característicos del occidente peninsular son *Reve*, *Nabia*, *Cosus* y *Bandue*, de cuyos dioses parece seguro el carácter personal.

En Lusitania, los dioses más venerados eran *Endovellicus* y *Ataecina*. El primero, posiblemente, se relaciona con *Vaelicus*, cuyo santuario de Postoloboso (Ávila) ha dado una veintena de dedicatorias, la mayoría debidas a indígenas. Tiene un carácter ctónico e infernal. Poseía funciones oraculares y se comunicaban los devotos con él mediante sueños.

De *Ataecina* se conocía una veintena de inscripciones. En Santa Lucía del Trampal, Alcuéscar, Cáceres, se ha hallado un santuario con veinticinco inscripciones a ella dedicadas, y se ha supuesto que sea la *Turobriga* que aparece en los epítetos de la diosa.

Otros dioses reciben culto local o restringido. Unos fueron venerados en varias ciudades, como *Arentius*, *Arentia* o *Trebaruna*. El caso más característico es la inscripción de Cabeço das Fraguas, que es una tarifa de sacrificios, que menciona cinco deidades con sus respectivas víctimas: una oveja para *Trebopala* y *Trebarune*; un toro para *Reve*; un cerdo para *Laebo* y una oveja preñada (?) para *Icona* *Loiminna*. Es un santuario panlusitano, como sugiere Alarção.

Otros dioses recibieron culto mucho más local, como *Igaedus*, dios de los igaeditanos, en Idanha-a-Nova; *Calaicia* es la diosa de los calaicos, venerada en Santa Comba (Portugal), y *Aernus*,

dios de los zoelas. Otras deidades son específicamente tópicos, como *Lar* o *Lares*, que cuentan con una veintena de inscripciones, documentadas en el convento de *Bracara Augusta*, en la región de Chaves y del Miño, y entre el Tajo y el Duero. *Lar* se integra con los cultos locales, como *Laribus Gapeticorum*, de Oliva de Cáparra (Cáceres) y *Lares Lubanci Dorilonicorum horum*. Los *Lares* en estos tres ejemplos están vinculados a grupos familiares amplios.

ICONOGRAFÍA DE DIOSES HISPANOS

El Museo Arqueológico Nacional de Madrid conserva un bronce que representa a *Mars tricornis*. Se halló en los Pirineos y no hay seguridad absoluta de que proceda de España. Marte está de pie, cubre su cabeza con un casco corintio de cimera doble, adornado con tres cuernos. Una coraza con *gorgoneion* alado, cubre el pecho. En el centro se encuentra un toro de gran tamaño. Llevaba una lanza en su mano derecha y un escudo en la izquierda, hoy perdidos. A. Blanco y F. Marco⁸² han estudiado la figura, que sigue el modelo de *Mars Ultor* de época augústea, combinado con elementos bien conocidos del mundo galo. Sería un ejemplar de una *interpretatio* de un modelo romano por las élites galas. F. Marco piensa que el taller que fundió esta pieza era aquitano.

F. Marco⁸³ ha estudiado algunos aspectos iconográficos de la religión celta en Hispania. La figura de la *Bandi Araugel* es una *Tyche Fortuna* masculina, siguiendo modelos helenísticos. Se trataría de un *genius loci*. Habría una yuxtaposición entre otros dioses y la iconografía clásica, típica para la iconografía femenina. Ya se ha indicado la interpretación para el Marte tricorne de los Pirineos. La figura de Monreal de Ariza (Zaragoza) simbolizaría la fertilidad de la palmera, siguiendo un

prototipo chipriota. Es un caso claro de sincretismo y probaría la influencia fenicia sobre Celtiberia, pero expresada desde una perspectiva indígena. En el pectoral de Chão de Lamas, las caras se interpretan como personas humanas con manos cortadas y con parte de las extremidades. La diadema de Moñes (Asturias), la explica el autor como una apoteosis de la guerra, mediante el mundo del agua, de armas, de calderos, de hombres con caras de pájaros, de peces, de patos y de perros. La escena expresa una ideología religiosa tradicional. Se conocen paralelos iconográficos en el mundo céltico y en el continental.

Hay diferencias profundas entre la religiosidad indígena hispana y la de Galia. De los más de trescientos teónimos hallados en las inscripciones de Hispania, los que se repiten exactamente en ambas, son muy pocos. Están citados en este trabajo. Los grandes dioses de la religión celta, *Teutates*, *Tarannis*⁸⁴. *Esus* ya no se menciona en las inscripciones hispanas. Tan solo el gran dios pancéltico *Lug*. En la Galia hay muchísimos representantes de dioses celtas, aquí poquísimos. Están citados en este trabajo, al que hay que añadir el Mercurio de Castro Urdiales⁸⁵. De *Epona*, de la que hay tanta iconografía en la Galia, en Hispania tan solo hay dos imágenes. De *Sucelus*⁸⁶ se conocen cinco broncees recogidos en Hispania, pero tan solo de dos hay seguridad de que hayan aparecido en ella. La tesis de A. Canto de que las numerosas *cupae* encontradas en Augusta Emérita, son el atributo del dios, no la creemos segura. Probaría la existencia de africanos enterrados en la ciudad, como en Tarragona y otras ciudades. De las *Matres*, de las que se conocen tantos documentos epigráficos en Hispania e iconográficos en Germania, no hay ninguna imagen. Los druidas, tan frecuentemente mencionados en Galia por los autores latinos en las guerras (Caes., *Gal.* VI, 13-14; Posidonius, *FHG* 87, F. 116), ni en las guerras lusitanas ni en la celtibérica ni en la cántabra ni en Turdetania (Liv., XXIV, 41) se mencionan. F.

Marco ha dado mucha importancia a Olíndico (admitiendo la tesis de este gran investigador en religión celta hispana, es un caso único). Tampoco hay grandes túmulos como en Galia. Posiblemente hay que volver a la vieja tesis de que los celtas hispanos son más antiguos que los de La Tène II, que son los que se conocen en Galia y mencionan los autores latinos, por eso los investigadores extranjeros niegan que haya celtas en Hispania.

BIBLIOGRAFÍA

- ABASCAL, J. M., «Téseras y monedas: iconografía zoomorfa y formas jurídicas de la Celtiberia», *Paleohispanica*, 2, 2002, 19-25.
- ALMAGRO GORBEA, M., «El canto de los responsos de Ulaca (Ávila): un rito céltico del Más Allá», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 11, 2006, 5-38.
- BELTRÁN, F., JORDÁN, C. y MARCO, F., «Novedades epigráficas en Peñalba de Villastar (Teruel)», *Paleohispanica*, 5, 2005, 911-956.
- BLÁZQUEZ, J. M., «Dioses y caballos en el mundo ibérico», *Zephyrus*, 5, 1954, 193-212.
- «Chevaux et dieux dans L'Espagne antique», *Ogam*, 11, 1959, 369-395.
- *Religiones primitivas de Hispania*, I: *Fuentes literarias y epigráficas*, Madrid, 1962.
- «L'héroisation équestre dans la Péninsule Ibérique», *Celticum*, 6, 1963, 405-423.
- «Die Mythologie der Alth Hispanier», en Jonas Balys et al., *Götter und Mythen im Alten Europa*, Stuttgart, 1973.
- *Diccionario de las religiones prerromanas de Hispania*, Madrid, 1975.
- *Imagen y mito: estudio sobre las religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977.
- *Historia de España*, II: *Hispania romana*, Madrid, 1982.
- *Primitivas religiones ibéricas*, II: *Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.
- «Einheimische Religionen Hispaniens in der römischen Kaiserzeit», *ANRW*, II, 18.1, 1987, 164-275.
- *Aportaciones al estudio de la España Romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990.
- *Religiones en la España antigua*, Madrid, 1991.
- *Los pueblos de España y el Mediterráneo en la Antigüedad*, Madrid, 2000.
- *Religiones, ritos y creencias funerarias en la Hispania prerromana*, Madrid, 2001.
- *El Mediterráneo e Hispania en la Antigüedad: historia, religión y arte*, Madrid, 2003.
- «Últimas aportaciones a las religiones prerromanas de Hispania. Teónimos I», *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 9, 2004, 247-279.
- *El Mediterráneo: historia, arqueología, religión, arte*, Madrid, 2006, 189-231.
- CABRÉ, J., «La montaña de Peñalba», *BRAH*, 56, 1918, 255.
- FALHAS, S., «Ara Longroivense», *Ficheiro Epigráfico*, 82, 2006, 364.
- HATT, J. J., *Mythes et dieux de la Gaule*, I: *Les grandes divinités masculines*, París, 1989.
- Hep (Hispania Epigraphica)*, 12, 2006.
- HERNANDO, M., «A propósito del teónimo Ilurbeda: hipótesis de trabajo», *Veleia*, 22, 2005a, 153-164.
- *Epigrafía romana de Ávila*, Madrid, 2005b.
- IGLESIAS, J. M. y RUIZ, A., *Epigrafía romana de Cantabria*, Santander, 1998.
- JORDÁN, C., *Celtribérico*, Zaragoza, 2004.

- LAMBRECHTS, P. L., *Contributions à l'étude des divinités celtiques*, Burgos, 1942, 45-116.
- MARCO, F., *Historia de las religiones de la Europa antigua*, Madrid, 1994, 313-400.
- «Divinidades indígenas en la Hispania indoeuropea», *Veleia*, 16, 1999, 33-34.
- «Keltische Epigraphie und Religion in Hispanien: ikonographische Aspekte», *Veleia*, 18-19, 2001-2002, 61-77.
- «The Cult of the Lugoves in Hispania», *Acta Archaeologica*, 57, 2006a, 209-218.
- «Mars tricornis des Pyrénées», en *Mars en Occident*, Rennes, 2006b, 97-104.
- MUÑOZ, V., «La “interpretatio” romana del dios prerromano “Bandue”», *Veleia*, 22, 2005, 145-152.
- OLIVARES, J. C., «Ara votiva de La Alberca (Salamanca) dedicada a Ilurbeda», *Ficheiro Epigráfico*, 84, 2006, 377.
- RABANAL, M. A. y GARCÍA, S. M., *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, León, 2001.
- RAPOSO, E. (coord.), *Religiões da Lusitânia: Loquuntursaxa*, Lisboa, 2002.
- REDENTOR, A., OSÓRIO, M. y CARVALHO, P. C., «Inscrição rupestre da Laje do Adufe, Ferro, Covilhã (Conventus Emeritensis)», *Ficheiro Epigráfico*, 80, 2005, 359.
- VILLAR, F., «Un elemento de la religiosidad indoeuropea: Trebarune, Toudopala daigae, Trebopala, Pales, Vispala», *Kalathos*, 13-14, 1993-1995, 355-388.
- «El teónimo lusitano: Reve y sus epítetos», en W. Meid y P. Anreiter (eds.), *Die grösseren altkeltischen Sprachdenkmäler*, Innsbruck, 1996, 160-211.
- «El epíteto teonímico lusitano Nilacui y la etimología del nombre del Nilo», en *Homenaje a G. del Olmo Lete*, monográfico de *Aula Orientalis*, 17.18, 1999, 469-473.
- VILLAR, F. y PRÓSPER, B. M., «Nuevo epígrafe votivo dedicado a la divinidad Reve en La Coruña», *Paleohispanica*, 3, 2003, 271-282.

1 J. M., Blázquez, 1973, 82-83; *idem*, 1975; *idem*, 1977; *idem*, 1982, 261-321; *idem*, 1987, 164-275; *idem*, 1983; *idem*, 1991; *idem*, 2000, *idem*, 2001; *idem*, 2003, 405-416; *idem*, 2004, 247-279; *idem*, 2006, 189-231; E. Raposo (coord.), 2002. Es fundamental el estudio de F. Marco, 1994, 313-400.

Agradezco a los profesores F. Marco, F. Beltrán, de la Universidad de Zaragoza, y F. Villar, de la Universidad de Salamanca por la bibliografía enviada para la elaboración de este trabajo.

- 2 *Hep* 12, 2006, 232, n. 642.
- 3 *Hep* 12, 2006, 118, n. 365.
- 4 *Hep* 12, 2006, 114, n. 358.
- 5 *Hep* 12, 2006, 114, n. 359.
- 6 *Hep* 12, 2006, 36, n. 95.
- 7 *Hep* 12, 2006, 212, n. 588. Marco, cit. (n. 1), 341-343.
- 8 *Hep* 12, 2006, 224, n. 623.
- 9 *Hep* 12, 2006, 102, n. 319.
- 10 *Hep* 12, 2006, 242, n. 669.
- 11 *Hep* 12, 2006, 118, n. 364.
- 12 *Hep* 12, 2006, 244, n. 673.
- 13 *Hep* 12, 2006, 226-227, n. 632, J. M. Blázquez, 1962, 147-164 y figs. 45-46; *idem*, 1975, cit. (n. 1), 93-95; *idem*, 1983, cit. (n. 1), 150, 190, 226-227; Marco, cit. (n. 1), 347-348.
- 14 *Hep* 12, 2006, 91-92, n. 299.
- 15 J. M. Blázquez, 1975, cit. (n. 1), 100, 158 y fig. 158.
- 16 J. M. Blázquez, 1954, 193-212; *idem*, 1959, 369-395; *idem*, 1963, 405-423; *idem*, 1975, cit. (n. 1), 95, 80-81, 103-105; *idem*, 1983, cit. (n. 1), 189 y figs. 112-113; *idem*, 1990, 11-46.
- 17 *Hep* 12, 2006, 3, n. 1.
- 18 *Hep* 12, 2006, 231-232, n. 641.
- 19 *Hep* 12, 2006, 221, n. 616.
- 20 *Hep* 12, 2006, 244, n. 673.
- 21 *Hep* 12, 2006, 114, n. 358.

- [22](#) *Hep* 12, 2006, 4, n. 6.
- [23](#) *Hep* 12, 2006, 118, n. 366; Marco, cit. (n. 1), 351-352.
- [24](#) *Hep* 12, 2006, 36, n. 94.
- [25](#) *Hep* 12, 2006, 234, n. 698.
- [26](#) *Hep* 12, 2006, 118, n. 364.
- [27](#) *Hep* 12, 2006, 36, n. 95.
- [28](#) *Hep* 12, 2006, 35-36, n. 93.
- [29](#) *Hep* 12, 2006, 224-225, n. 628.
- [30](#) 2004, 375-393; J. Cabré, 1918, 255, escribe que hay un cuervo corriendo debajo de la inscripción, y otra vez, del mismo estilo, volando, que debe ser un segundo cuervo; Marco, cit. (n. 1), 329-332.
- [31](#) 2005, 911-956; J. M., Abascal, 2002, 19-25.
- [32](#) J. M. Blázquez, 1975, cit. (n. 1), 119.
- [33](#) P. L. Lambrechts, 1942, 45-116; J. J. Hatt, 1989, *passim*.
- [34](#) C. Jordán, cit. (n. 30), 327-357.
- [35](#) M. R. Hernando, 2005a, 153-164; J. C. Olivares, 2006, 377.
- [36](#) 2006a, 209-218. Las inscripciones de los *Lugoves* en Hispania, en J. M. Blázquez, *Religiones primitivas*, 90-93.
- [37](#) S. Falhas, 2006, 364.
- [38](#) A. Redentor, M. Osório y P. C. Carvalho, 2005, 359.
- [39](#) 1998, 54-57.
- [40](#) *Epigrafía romana de la provincia de León: revisión y actualización*, León, 2001.
- [41](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 43-44.
- [42](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 45-46.
- [43](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 46-47.
- [44](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 47-48.
- [45](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 48-49.
- [46](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 49-50.
- [47](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 50-53.
- [48](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 52-53.
- [49](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 53-54.
- [50](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 54-55.
- [51](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 55-56.
- [52](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 56-58.
- [53](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 58-59.
- [54](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 60-61.
- [55](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 60-61.
- [56](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 63.
- [57](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 65-68.
- [58](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 68-69.
- [59](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 70-71.
- [60](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 71-73.
- [61](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 73-75.
- [62](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 75-76.
- [63](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 76-78.
- [64](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 78-79.
- [65](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 80.
- [66](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 80-82.
- [67](#) Rabanal y García, cit. (n. 40), 82-83.

- [68](#) 2005b; Almagro Gorbea, 2006, 37.
- [69](#) Hernando, cit. (n. 68), 76-77.
- [70](#) Hernando, cit. (n. 68), 78-79.
- [71](#) Hernando, cit. (n. 68), 203-204.
- [72](#) Hernando, cit. (n. 68), 204-205, 207-208.
- [73](#) Hernando, cit. (n. 68), 76-77.
- [74](#) Hernando, cit. (n. 68), 208-210.
- [75](#) Hernando, cit. (n. 68), 212-213.
- [76](#) 1996, 355-388.
- [77](#) 1996, 160-211.
- [78](#) F. Villar y B. M. Prósper, 2003, 271-282.
- [79](#) F. Villar, 1999, 469-473.
- [80](#) V. Muñoz, 2005, 155-152.
- [81](#) 1999, 33-49.
- [82](#) 2006b, 97-104. Sobre el culto al toro entre las poblaciones hispanas, J. M. Blázquez, 1975, 62-74; *idem*, 1983, 197-200 y figs. 125-128, 141. El toro tenía en Hispania un carácter funerario (*idem*, 2001, 245-289, 303-314).
- [83](#) 2001-2002, 61-77. La pátera de *Bandi Araugel* la hemos reproducido dos veces siguiendo el estudio de A. Blanco: J. M. Blázquez, 1983, 303 y fig. 159; al igual que el *Marte tricorne* (*idem*, 1983, 263-263 y fig. 157) y la diadema de Moñes (*idem*, 1983, 239 y fig. 147).
- [84](#) *Tarannis* se asimila a *Dispater* que F. Marco propone que se venerara en Hispania, pero no se cita expresamente.
- [85](#) J. M. Blázquez, 1983, 264 y fig. 162.
- [86](#) J. M. Blázquez, 1983, 262 y fig. 156.

CAPÍTULO XIII

LOS SACERDOTES DEL *HERAKLEION* GADITANO Y EL PODER

Melqart fue el símbolo de la constitución monárquica y el fundador de colonias. Estuvo muy vinculado al comercio y a la expansión fenicia. Era el dios protector de la fertilidad y del mar. Era el señor de la ciudad. Se le identificó con el Heracles griego.

El comercio fenicio de Occidente se puso desde el primer momento bajo la protección de Melqart. Su culto lo introdujeron en Occidente los primeros colonos fenicios. Su culto vinculaba en Cádiz a Melqart con Tiro y con su monarquía. Su función fue también política.

La imagen más antigua de Melqart se encuentra sobre una estela de Bar-Hadad dedicada al dios. En España han aparecido varias imágenes de Melqart en bronce. Tres de ellas se hallaron en Santi Petri y pertenecieron al *Herakleion* gaditano, y dos en Huelva, donde, muy probablemente, existió otro *Herakleion*. Se fechan en los siglos VIII-VII a.C. (Luzón y León, 1996: 523-531).

El *Herakleion* gaditano fue uno de los grandes santuarios del Mediterráneo en la Antigüedad, tan importante (Blázquez, 1977: 17-31; 2001a: 599-606; 2001b: 160-163; Aubet, 1994: 226-227, 237-243; García y Bellido, 1963: 70-153; Bonnet, 1988; Corzo, 2005: 91-122; Jiménez y Marín Ceballos, 2004:

77-86) como el *Herakleion* de Tiro, visitado por Heródoto y por Alejandro Magno, los templos de Jerusalén, el de Paphos (Maier y Karageorghis, 1984: 81-102, 270-283) consagrado a Afrodita, representado en las monedas y el de Eryx (Cultrera, 1935: 294-328) igualmente dedicado a Afrodita. Fue fundado en los primeros momentos de la colonización fenicia en Occidente por los colonos procedentes de Tiro.

El geógrafo griego Estrabón (III. 5.5-6), contemporáneo de Augusto, cuyo libro III de su *Geografía* es la base de nuestros conocimientos sobre los pueblos de la Hispania antigua, lo describe brevemente:

Sobre la fundación de las Gádeira, he aquí lo que dicen recordar los gaditanos: que cierto oráculo mandó a los tirios fundar un establecimiento en las Columnas de Hérakles; los enviados para hacer la exploración, llegaron hasta el estrecho que hay junto a Kálpe, y creyeron que los promontorios que forman el estrecho eran los confines de la tierra habitada y el término de las empresas de Hérakles; suponiendo entonces que allí estaban las columnas de que había hablado el oráculo, echaron el ancla en cierto lugar de más acá de las Columnas, allí donde hoy se levanta la ciudad de los exitanos. Mas como en este punto de la costa ofreciesen un sacrificio a los dioses y las víctimas no fueran propicias, entonces se volvieron. Tiempo después, los enviados atravesaron el estrecho, llegando hasta una isla consagrada a Hérakles, sita junto a Ónoba, ciudad de Iberia, y a unos mil quinientos estadios fuera del estrecho; como creyeran que estaban allí las Columnas, sacrificaron de nuevo a los dioses; mas otra vez fueron adversas las víctimas, y regresaron a la patria. En la tercera expedición fundaron Gádeira, y alzaron el santuario en la parte oriental de la isla, y la ciudad en la occidental. Por esto unos creen que los promontorios que forman el estrecho son las Columnas, mientras que otros las identifican con las Gádeira, habiendo quien cree que están fuera, más lejos que las Gádeira. Por otra parte, algunos suponen que las Columnas son Kálpe y el monte Abílix, que se alza frente a él por la parte de Libia el cual, según dice Eratostenes, está en Metagónion, región ocupada por pueblos nómades; otros, a su vez, creen que son las dos islas próximas, a una de las cuales llaman isla de Hera. Artemíodoros menciona también esta isla de Hera, así como su santuario; pero no dice que haya otra isla, ni una montaña de nombre Abílix, ni un pueblo metagónion. Algunos también trasladan aquí las Planktaí y las Symplegádes, creyendo que son estas las Columnas a las que Píndaros llama «Pylai Gadeirides», diciendo ser los últimos hitos de las empresas de Hérakles. Por otra parte, tanto Dikaíarchos, como Eratostenes, como Polibio y como la mayoría de los autores griegos, aseguran que las Columnas están en el estrecho. Los iberos y los libios aseveran que están en Gádeira, y sostienen que no hay nada en las orillas del estrecho que se asemeje a columnas. Otros dicen reconocerlas en las columnas de bronce, de ocho codos de altura, del Herakleion, que se alza en Gádeira, y en las cuales se han inscrito los gastos de la construcción del santuario; como los que han terminado su navegación van a ellas y sacrifican a Hérakles, ello pudo dar lugar a la fama de que allí estaba el fin de la tierra y del mar. Para Posidonio, esta opinión es la más verosímil de todas; pero en lo que se refiere al oráculo y a las varias expediciones, dice ser mentiras fenicias. Mas, sobre dichas expediciones, ¿qué se podría afirmar, en pro o en contra, siendo unas razones y otras igualmente admisibles?; pero, en cambio, la objeción de que las islas o las montañas no se parecen en nada a las columnas, y que hay que entender como columnas verdaderas las que se han dicho de los términos de la tierra habitada y de los viajes de Hérakles, parece no estar desprovista de razón. Fue, en efecto, costumbre antigua levantar hitos terminales de este tipo, tal como la pequeña columna en forma de torrecilla alzada por los regínos en el estrecho [de Messina], y el llamado torreón del Péloron, que se yergue frente por frente; o, por ejemplo, los llamados «Bómoi Philáinon», alzados hacia la mitad del intervalo que separa a las Sirtes; otro testimonio más es la columna que se levantaba hace poco, según se recuerda, en el istmo de Corinto, y que los fones, convertidos en dueños del Atica y de la Megaris, tras su expulsión del Peloponeso, construyeron a

medias con los nuevos poseedores, escribiendo en el haz que mira a la Megaris:

Esto no es el Peloponeso, sino la Jonia;

Y en la faz opuesta:

Esto es el Peloponeso, y no la Jonia.

Añadamos que Alejandro, para señalar el término de su expedición a la India, levantó altares terminales en los mismos lugares hasta donde alcanzó en su ruta hacia el oriente de los indios, imitando así lo que hicieron Hérakles y Díónysos. Esto era, por tanto, una costumbre.

Este texto es muy importante por varias indicaciones que contiene. El oráculo del *Herakleion* de Tiro envió la expedición al Occidente para colonizarlo, al igual que fueron el oráculo de Delfos (Blázquez, 1988: 315-316) y otros oráculos griegos los que se consultaban antes de emprender ninguna colonización. Un texto de Heródoto (II. 178-179) es muy significativo de la colonización griega, que era igual a la fenicia. Dice así:

Les otorgó a Naucratis, como asiento comercial para cualquiera que quisiera establecerse en el país. También hizo concesiones de tierras, para que los comerciantes griegos, que no deseaban vivir continuamente en Egipto, pudieran levantar altares y santuarios. Entre los últimos, el mejor conocido y el más frecuentado y también el más grande, es el Helenion. Fue construido conjuntamente por los jonios de Quíos, Teos, Focea y Clazomenes, los dorios de Rodas, Cnido, Halicarnaso y Faselis, y los eolios de Mitilene. El santuario perteneció a estos Estados, y a ellos correspondió el derecho de nombrar a los encargados de la dirección del puerto. Otras ciudades reclaman su participación en el Helenion, pero sin base alguna. Los eginetas construyeron un templo a Zeus, por voluntad propia; los samios otro en honor de Hera y los milesios unos en honor de Apolo (Blázquez, 1988: 328-331).

Antes de comenzar la expedición, los colonos consultaban a los oráculos, y al llegar al lugar elegido, se levantaba el templo al dios protector de la ciudad o del territorio de donde procedían los colonos.

Señala el geógrafo griego los diferentes tanteos que hicieron los colonos antes de asentarse en Cádiz. Primero tocaron Sexi (Pellicer, 1962; 2007), después Onoba (Pellicer, 1996: 119-140) y finalmente Cádiz (Arteaga *et al.*, 2001; González de Canales, Serrano y Llompart, 2004). Los recientes descubrimientos en Huelva, inéditos, plantean los orígenes de la colonización (desde perspectivas totalmente nuevas) donde se afincaron, pues el lugar se encontraba magníficamente situado, próximo a la desembocadura del Guadalquivir y a la entrada del Mediterráneo viniendo del Atlántico. Podía ser el puerto de embarque de todas las explotaciones de Sierra Morena y de la

costa atlántica. En tercer lugar, señala Estrabón que los navegantes, al terminar su periplo, iban a dar gracias al *Herakleion* gaditano. Estrabón continúa:

Es natural suponer también que los lugares donde fueron erigidos tales monumentos tomasen sus mismos nombres, sobre todo después que el tiempo destruyese los hitos terminales en ellos alzados. Los «Philaión Bómoi», por ejemplo, no existen hoy en día, pero el lugar donde se erigieron conserva su nombre; tampoco se ha visto en la India columna alguna de Hérakles ni de Dionysos, y ha podido ocurrir que el nombre y el aspecto de ciertos lugares recordase a los makedónes tal o cual detalle de la historia de Diónysos o de la de Hérakles, haciéndoles creer, por tanto, que estaban allí las columnas. Se puede suponer que los primeros conquistadores han querido señalar el término de sus viajes alzando, de mano del hombre, altares, torres o columnas en los lugares más notables del lejano país donde habían llegado (sitios excelentes para señalar el comienzo y el fin de una tierra son los estrechos, las orillas que los limitan y los islotes); cuando estos monumentos contruidos por seres humanos hubieron desaparecido, su nombre habría pasado a los lugares, ya fueran aquellas pequeñas islas de que hemos hablado, ya los promontorios que forman el estrecho. Es difícil decidir, empero, a quién de los dos accidentes conviene mejor, ya que ambos pueden semejar columnas; y digo semejar, porque se alzan en lugares que evidentemente parecen confines, de donde llaman «boca» no solo a este estrecho, sino a otros; tal boca es principio para el que entra navegando y fin para el que sale. Las dos islas colocadas en la boca, como tienen una silueta clara y bien dibujada, cualquiera las podría confundir, no sin razón, con columnas; así acaece también con las montañas que se alzan sobre el estrecho y con sus cúspides, que semejan ser columnas más o menos grandes. Si, como se pretende, las columnas [de Hérakles] se alzan sobre la boca del estrecho, Píndaro dice bien al llamarlas «Puertas Gadeirides», pues las bocas, en efecto, parecen puertas. Sin embargo, las [islas de] Gádeira no se hallan en un lugar tal que denuncien marcar un término, sino que, por el contrario, se yerguen en medio de una amplia costa abierta en forma de golfo; es más, me parece menos razonable todavía el relacionarlas con las columnas que están en el *Herakleion*, pues la fama de este nombre más bien procede de conquistadores que de mercaderes, lo mismo que ocurre con las columnas alzadas en la Indiké. Por otra parte, la inscripción que estas columnas muestran no es una dedicatoria piadosa, sino una relación de gastos; ello testifica en contra de aquella suposición, pues es de pensar que las columnas de Hérakles sean monumentos conmemorativos de las grandes empresas del héroe, y no lista de los dispendios fenicios.

Las Columnas citadas por Estrabón son los dos pilares colocados a la entrada de los templos fenicios. Las columnas rectangulares estaban a la entrada del *sancta sanctorum* del gran templo fenicio de Astarté en Pafos. Estas columnas están representadas en monedas de época romana, a cada lado de la puerta principal. Eran exentas. Estas columnas recuerdan las dos de bronce llamadas Joaquín Boaz del Templo de Salomón (*1Re* 7.15-22). En el *Herakleion* de Tiro también estaban colocadas a la entrada. Estaban también delante del *sancta sanctorum* del templo de Arad, y en el modelo en terracota de un santuario de Idalion, Chipre, hoy conservado en el Louvre, con dos columnas exentas a la entrada, coronadas por capiteles de estilo egipcio. Estas columnas son diferentes de las representadas en el relieve asirio que muestra al rey de Sidón, Lubi, huyendo de la

ciudad de Tiro (Karageorghis, 1976: 98).

El poeta épico Silio Itálico, que vivió entre los años 25-101 y que cantó las Guerras Púnicas, ha dejado algunas noticias muy importantes sobre el *Herakleion* gaditano, que se remontan seguramente a Posidonio, el cual visitó Cádiz a comienzos del siglo I a.C. para estudiar el fenómeno de las mareas, desconocidas en el Mediterráneo, como que las mujeres y los cerdos, por considerarse animales impuros, no podían entrar en el templo, al igual que les estaba prohibido penetrar en el santuario de Jerusalén.

Durante el sacrificio los sacerdotes llevaban vestidos de lana. Su cabeza relucía con hilo de Pelusio, es decir, que usaban vendas de tela fina. El traje del sacerdote no estaba ceñido, sino adornado con una tela ancha. Los sacerdotes llevaban los pies descalzos, el cabello cortado y eran célibes. No había imagen en el santuario. En la puerta se representaban los doce trabajos de Heracles (Tsirkin, 1989: 21-27). El santuario era un recinto sagrado al aire libre, como otros templos semitas del Oriente. Las dos fuentes servirían para las abluciones rituales como el mar de bronce sostenido por doce toros del Templo de Salomón (*1Re* 7.23-26). En el templo de Biblos, del siglo XIX-XVIII a.C., también había una piscina (Parrot, Chéhab y Moscati, 1975: 40; Groenewould, 2001: 139-150), al igual que en varios templos semitas de Hispania, como el de Cástulo —santuario al que nos referiremos más adelante—, en el de Carmona (Belén *et al.*, 1997: 140) y en el de Ilici (Ramos, 1997: 211-227; Blázquez, 2000: 197-202). El agua forma parte de los rituales en los grandes templos de Oriente. El templo de Baal, dios de origen arcadio muy venerado en Babilonia, en Palmira, financiado por el emperador Tiberio e inaugurado en el año 32, tenía un gran estanque para abluciones (Stierlin, 1987: 142; Degeorge, 2001: 123). En Petra, en el santuario alto, se halló en

la roca un estanque para las purificaciones (Stierlin, 1987: 69-70, fig. 43; Amadasi y Equini, 1997: 91, 93). En el templo dedicado a Júpiter Heliopolitanus de Baal en Heliópolis (Líbano), consagrado entre los años 80 y 120, había también piscinas rituales (Stierlin, 1987: 106-107).

El *Herakleion* gaditano debía, en la época orientalizante, estar muy vinculado con las explotaciones mineras, al igual que los santuarios fenicios del Oriente, como el de Tiuna, con una imagen de Astarté, señora de la turquesas (Rothenberg, 1972; Valbelle y Bounet, 1996). Una estatua de bronce de un dios hallado en la celda del santuario del dios del lingote en Enkomi, Chipre, es importante. El dios viste un *short* y cubre la cabeza con un yelmo cónico decorado con cuernos. Iba armado, con escudo sostenido en la mano izquierda, y llevaba espada en la derecha. El dios se apoya en un lingote. Se ha identificado esta figura como el dios protector de las minas de cobre en Chipre. Se fecha este bronce a comienzos del siglo XII a.C. (Karageorghis, 1981: 94, fig. 70; 1982: 102-103, fig. 78). En el mismo santuario del dios con cuernos, se halló una estatua de bronce de un dios joven. Cubre la cabeza con yelmo adornado con dos cuernos. El rostro recuerda a prototipos egeos, mientras que la actitud del dios está más próxima a modelos del Próximo Oriente. Empuña una lanza en la mano derecha y adelanta un escudo en la izquierda. Se lo ha identificado como Apolo Kerácatas de Arcadia o Alasiotes (dios de Alashiya). Se sostiene sobre un lingote. Se le ha identificado también como el dios protector de las minas de cobre de Chipre. Se fecha a finales del siglo XIII a.C. (Karageorghis, 1981: 95, fig. 71; 1982: 103, fig. 77). Una pequeña estatua de bronce de una dama, en la actualidad en el Ashmolean Museum de Oxford, de origen chipriota, se sostiene sobre una base de lingotes. Se la ha identificado como la diosa que simboliza la fertilidad del cobre (Karageorghis, 1976: fig. 56; 1981: 95, fig. 72). El dios armado

y con casco de cuernos tiene un doble significado; no solo se asocia su figura a las minas de cobre, sino que también es el protector de las minas de cobre en una época turbulenta para el Mediterráneo Oriental. La vinculación de la metalurgia con la religión se atestigua en Chipre por el descubrimiento en Enkomi de pequeños lingotes votivos fechados en el período chiprominoico. Como escribe V. Karageorghis (1982: 104), el descubrimiento de dos divinidades en el siglo XII a.C. conectadas con la metalurgia tiene una gran importancia. La producción y exportación de cobre tuvieron tan gran importancia para la economía de Chipre, que la industria del cobre se colocó bajo la protección y el control de la religión y de las autoridades religiosas. El mismo fenómeno se documenta en Timna, Palestina, y en Kea, en el Egeo. Piensa V. Karageorghis que la asociación de un dios masculino y otro femenino es igualmente significativa. La asociación de Hefaios, dios fundidor, con Afrodita, en la mitología griega no es irrelevante o accidental.

Karageorghis menciona otros casos de asociación de la metalurgia con la religión, evidentes en el santuario de Myrtou-Pigadhes en el templo de Afrodita en Palaepaphos, donde se han recogido lingotes de cobre, y en el santuario de Golgoi. El caso más claro de estas relaciones es el de Kition, donde los templos comunicaban con los talleres para fundir cobre. Los templos 1 y 2 de Kition, con témenos al aire libre, forman una unidad arquitectónica. No se han hallado imágenes de culto, pero es posible que el templo 1 fuera dedicado a una deidad femenina, pues en época fenicia el templo reconstruido se dedicó a Astarté. El templo 5 de Kition pudo haber estado consagrado a un Baal, venerado por los marineros, a juzgar por los exvotos de anclas, dios apropiado para el puerto de Kition, cuya economía dependía fundamentalmente de la exportación del cobre. Por la misma razón, grafitos de naves fueron grabados en los bloques de la fachada sur del templo 1 (Karageorghis, 1982: 105-107),

probablemente en un muro construido sobre el muro fechado a final del Chipriota II. Probablemente era un muro lindero para el jardín sagrado que existía entre los templos 2 y 3.

En un mueble calado de bronce, de forma cuadrada, de Episkopi (Kourion), con cuatro patas cilíndricas y coronado con un anillo para sostener una fuente en la parte superior, uno de los lados va decorado con un árbol sagrado al que se dirige un varón, que lleva a hombros un lingote. El lingote debía tener un peso estándar. Un fragmento del mismo período, decorado también con un portador de lingote, se encuentra en el Royal Ontario Museum. Se fechan estas últimas piezas en el siglo XII a.C. Demostrarían, seguramente, la ofrenda de lingotes votivos, que también en tamaño diminuto aparecen en el santuario de Cástulo, al que se alude más adelante en este trabajo.

En el suelo 3 del atrio del gran templo fenicio de Kition (Karageorghis, 1976: 102, figs. 79-81), han aparecido cabezas de toro que usaban como máscaras los sacerdotes y los devotos en escenas de culto. Esta costumbre de cubrirse la cabeza con máscaras de toro se practicó en Chipre durante los siglos VIII y VI a.C., como lo prueban las figuras de terracota halladas en la costa sur de Kourion, en el templo de Apolo Hylates y en el santuario de Ayia Irini, en la costa norte (Karageorghis, 1976: 105, fig. 82). Hasta el presente no han aparecido máscaras de toro en los santuarios fenicios de Occidente, pero sí un toro de arcilla en el santuario de Cástulo.

Anclas de piedra votivas ofrecían los marineros en el santuario del Cabo de San Vicente (Portugal) (Romero, 2000: 33-34; López Pardo, 2000). Estrabón (III. 1.4) describe el santuario en los siguientes términos:

Hagamos una descripción detallada, empezando por el Hieron Akroterion. Este es el punto más occidental no solo de Europa, sino también de toda la «oikouménēs», pues el mundo habitado se termina por el ocaso con los dos continentes, es decir, con la península de Europa y con la extremidad de Libia, de las cuales una ocúpala los iberos y otra los moros. Los confines de Iberia se extienden unos mil quinientos estadios más allá de la citada extremidad. De ahí el nombre con que se designa al territorio contiguo a dicho confín, que en lengua latina llaman «Cuneus», con lo que quieren significar

«sphén». Este promontorio se proyecta dentro del mar, y Artemídeos, que según afirma visitó el lugar, lo compara a una nave, y dice que tres pequeñas islas contribuyen a darle esta figura: una ocupa el lugar del espolón, y las otras dos, con regulares condiciones para aportar, el de las «epotides». Y dice que no hay allí ningún templo de Hérakles, como falsamente afirmó Eforo, ni ningún altar dedicado a él ni a ningún otro dios, sino piedras esparcidas por doquier en grupos de tres o cuatro, las cuales, según una antigua costumbre, son vueltas del revés por los que visitan el lugar y después de ofrecida una libación reintegradas a su postura primera. Y no está permitido ofrecer sacrificios ni aun estar allí durante la noche, pues dicen que los dioses lo ocupan en aquellas horas. Los que van a visitarlo pernoctan en una aldea próxima, y después, de día, entran allí llevando consigo agua, ya que el lugar no la tiene.

El santuario era un recinto sagrado al aire libre, sin construcción, sin templo ni imagen sagrada. Hemos propuesto hace años que el cabo de San Vicente estuviera dedicado a Baal Hammón (Blázquez, 1962: 42-43; 1983: 6365; Xella, 1991), pero ahora creemos que estaba dedicado a Melqart, pues encaja mejor su culto en el santuario junto al mar, que sería visitado por navegantes; A. García y Bellido (1968) llama al santuario *Herakleion*. A Heracles, Melqart, estaban consagradas islas como en Carthago Nova (Str. III. 4.6). Junto al mar estaban los *Herakleion* de Cádiz, de Huelva y de Lixus (Plin. XIX. 63). Por tanto, el santuario del cabo de San Vicente podría estar dedicado a Melqart y ser un lugar de culto para los marineros, que irían a visitarlo al terminar sus navegaciones por el Atlántico. La opinión de Éforo puede ser aceptable por la vinculación del dios de Tiro con la navegación y el comercio. Las *Historias* de Éforo se publicaron entre los años 350-330 a.C.

La tesis que se propone en esta comunicación es que el *Herakleion* gaditano, al igual que el de Huelva y el de Gibraltar, que se remonta al siglo VIII a.C. (Gómez Bellard y Vidal González, 2000: 113-114), funcionaban como *karum*, es decir, que controlaban las minas de Sierra Morena y la exportación de los minerales por los puertos de Cádiz y de Huelva. Los sacerdotes tendrían el monopolio de esta exportación. El santuario de Gibraltar controlaría el paso del Estrecho hacia la zona de exportación del mineral. Como en el Egeo, había una vinculación entre religión y exportaciones mineras. Ello explicaría la presencia de unas figurillas en los santuarios de

Despeñaperros (Jaén), que se han interpretado por la vestimenta y la tonsura como sacerdotes del *Herakleion* gaditano, que visitarían la zona minera (Nicolini, 1969: 64-67). Los sacerdotes tonsurados son una veintena, algunos se han perdido. Solo tres proceden del santuario del Castellar de Santisteban.

El santuario de Cástulo (Blázquez y Valiente, 1981; Blázquez, García-Gelabert y López Pardo, 1985) consta de tres partes: un *hall* con piso de *pebble mosaic* oscuro, un *bothros* rectangular de cerámicos de mejor calidad que los del poblado, rotos contra el suelo, y el santuario con mosaico de piedras formando un ajedrezado, en el que alternan los colores blanco y negro. Este espacio estaba lleno de escorias de fundición, quizá votivas, unos lingotes pequeños votivos, un altar, una cocina y un ánfora con un gran pico minero en el interior. Se recogió un toro de terracota, como se ha indicado. Había también una cocina para comer la carne de la víctima. Las paredes son iguales en su construcción que las de los edificios toscanos en la costa malagueña. Este santuario es del tipo de los santuarios rupestres de Chipre. Estuvo abierto al culto durante los siglos VII y VI a.C. El agua también desempeñaba un papel importante. El santuario es típicamente fenicio y las cerámicas recogidas en él llevan al Bajo Guadalquivir. Quizás se trate de una sucursal del *Herakleion* gaditano en plena cuenca minera, en función del control de las minas por los sacerdotes fenicios, que con este control alcanzaban una gran riqueza y poder.

Posiblemente el santuario de Cástulo estaría dedicado a Astarté, pues en las proximidades apareció una figura de Astarté rodeada de caballos que pertenecía a la decoración de un caldero de bronce (Bonnet, 1998: 127-133; Blázquez, 1975: 110-112, fig. 85; 1983: 37-38, fig. 14; 1998: 204-205, fig. 1), y un *thymaterio*.

Otros santuarios fenicios, igualmente, debían controlar las

riquezas de la región, como el de Cancho Roano (Badajoz) (Celestino, 2001: 17-56; sobre el carácter del comercio fenicio en Occidente, véase: Alvar, 1999: 313-339), con los templos superpuestos. No se puede dudar de que fuera un santuario fenicio por estar las paredes pintadas de rojo, como hacían los fenicios. Posiblemente se celebraba en él el ritual de la prostitución sagrada en las filas de habitaciones, algunas pequeñas. Sería muy parecido al de Pyrgi en Etruria, donde había prostitución sagrada.

La prostitución sagrada va unida a los cultos de Astarté en los templos de Astarté en Paphos, en Amathonte, en Kition y en Byblos. Eusebio (*V Const.* III. 55.58) todavía en el siglo IV menciona la prostitución sagrada en Afqa y en Baalbek. La prostitución sagrada se remonta al templo babilonio de Mylitta (Hdt. I. 199), costumbre que se documenta en ciertos lugares de Chipre (Clem. Alex. *Protr.* II. 34.4; Iust. XVIII. 5.4). Prostitución sagrada había en el templo de Eryx (Diod. IV. 83.3; Str. VI. 2.6). Igualmente se documenta en Cartago, en Sicca Veneria, practicada por las *punicae feminae* (Val. Max. II. 6.15; Solin. XXVII. 8). La mujer en la ventana, la *parakuptousa* chipriota (Plut. *Mor.* 766c-d), la Venus *prospiciens* de Salamina (Ob. *Met.* XIV. 698-771), y la Astarté desnuda de Hispalis, recuerdan la prostitución sagrada (Lipinski, 1992: 362-363) que, igualmente, existía, posiblemente, en Cástulo. En Cancho Roano la fila de habitaciones pequeñas no podían ser almacenes, aunque se han encontrado ánforas en ellas.

En Israel la prostitución sagrada, tanto masculina como femenina, va unida a los cultos de Astarté y de Baal. Contra ella arremetieron frecuentemente los profetas de Israel (*1Re.* 14.24; *De.* 23.18-19). En Abul (Portugal), hubo igualmente un santuario con dos fases, que comienzan en la segunda mitad del siglo VII a.C., también fenicio, como lo indica el color rojizo de

la pared. La segunda fase, fechada a finales de los siglos VI y V a.C., debía estar en función del comercio y control de la riqueza de la región (Mayet y Tavares da Silva, 2000; 2001: 249-260). Estos edificios siguen prototipos orientalizantes y son de influencia fenicia. El edificio protohistórico de La Mata (Campanario, Badajoz) (Rodríguez, 2004) no parece que sea religioso, sino en función de la explotación agropecuaria de la región. Cancho Roano y Abul no han dado pruebas arqueológicas de estar contruidos en función de obtener minerales, que era lo que más codiciaban los fenicios y el producto que exportaban, pues hacían con él grandes negocios en los que, probablemente, estaba implicado el *Herakleion* gaditano, como lo prueba el santuario de Cástulo. Diodoro (V. 35.3) afirma que los fenicios llenaron de plata procedente de Occidente, Grecia y todo el Egeo, y afirma también:

Los fenicios desde tiempos remotos sin interrupción, navegando con miras comerciales fundaron muchas colonias comerciales en Libia, así como no pocas en las zonas de Europa que se extienden hacia el Poniente. Como estas empresas se desarrollaron según sus planes, acumularon grandes riquezas y se lanzaron a navegar por la parte que queda allende las columnas de Hérakles, a la que llaman «océano». Y, en primer lugar, fundaron una ciudad en el propio estrecho de las columnas, en Europa, a la que llamaron, por ser una península, Gádeira, y en ella dispusieron todo como convenía a la naturaleza del lugar, así como un suntuoso templo dedicado a Hérakles e introdujeron magníficos sacrificios celebrados a la manera fenicia.

Abul está localizado en plena zona productora de metales y Cancho Roano está en Lusitania, región productora de estaño superficial (Plin. XXXIV. 156), próximo al Tajo, que era productora de oro (Plin. XXXIII. 66) (Fernández Nieto, 1979-1980: 245-259). No se puede descartar que los santuarios de Cancho Roano y Abul, además de un control agropecuario, obedezcan a un control minero. Los altares de Cancho Roano están colocados sobre una pintura que semeja una piel de toro, pero podría representar lingotes y la vinculación del santuario con la obtención de metales.

El *Herakleion* gaditano debía funcionar como *karum* de todas las explotaciones mineras de Occidente, ya que los minerales eran el principal producto buscado por los fenicios.

Estos santuarios debían estar vinculados con el *Herakleion* gaditano, al igual que el de Cástulo. Su vinculación debió durar hasta por lo menos el 400 a.C., en que ambos estuvieron funcionando. En época bárquida (Blázquez, 1992: 491-523) el *Herakleion* gaditano era importante, como lo prueba que fue visitado por grandes figuras de la guerra, como Aníbal, en 219 a.C. (Liv. XXL. 22.9), por Q. Fabio Máximo, hermano de Escipión (App. *Iber.* 65), en 145 a.C. y por César (Suet. *Caes.* 7) en el año 68 a.C., siendo cuestor de C. Antistio. Livio afirma que Aníbal marchó, después de revisar todas las tropas, a Cádiz, para cumplir los votos que había hecho a Hércules, y se ligó con nuevas promesas si le era propicio el futuro. César llegó a llorar en el *Herakleion* gaditano, al ver una estatua de Alejandro Magno, pues el monarca macedonio, a su edad, había conquistado el mundo y él no había hecho nada. La noche siguiente tuvo un sueño incestuoso en el que violaba a su madre. Los adivinos, que creemos eran del *Herakleion*, le animaron a concebir grandes esperanzas, interpretando el sueño como dominio sobre la tierra, ya que la madre, sujeta a su arbitrio, se le apareció, y no era otra que la Tierra madre de todos. Dión Cassio (XXXVII. 52) también recoge la noticia del sueño y de la existencia de la estatua de Alejandro Magno.

Otros personajes importantes visitaron el *Herakleion* gaditano, como el historiador griego Silenos, que acompañó — sin duda— a Aníbal en su visita al *Herakleion* (Plin. IV. 120; Str. III. 5.7); Polibio, quien describió el *Herakleion* (Pol. II. 59.7; Plin. IV. 19 y V.9; Str. III. 5.7); Artemidoro (Str. III. 5.7), que se refirió al *Herakleion*, y Posidonio, que estuvo varios días en el santuario (Str. III. 25; III. 5.9; XVII. 3.4).

Varrón, en el año 49 a.C., trasladó todo el dinero y el tesoro del templo del *Herakleion* a la ciudad de Cádiz (Caes. *BC.* 18). César (*BC.* 11.21) ordenó que el dinero y las ofrendas sacadas del santuario de Hércules y llevados a una casa particular, fueran

restituidos al templo. César, en el año 45 a.C., se llevó los exvotos (Dio. Cass. XLIII. 39.4). Ya mucho antes, en el año 206 a.C. (Liv. XXVIII. 36), el general cartaginés Magón expolió los templos de Cádiz. Las riquezas del santuario debían ser enormes, lo que daba gran prestigio y poder a los sacerdotes. Mela (III. 46), que sabía bien lo que decía, pues era oriundo de cerca de *Gades*, escribe que sus riquezas son los productos del tiempo. Bogos de Mauritania, en el año 38 a.C., visitó el *Herakleion*, al parecer, con la intención de apoderarse de sus tesoros, según Porfirio (*De abst.* 1.25).

Como puntualiza A. García y Bellido en su excelente trabajo sobre el Hércules gaditano, el saqueo de templos famosos y ricos fue frecuente en el siglo I a.C. En el año 87 a.C., Sila robó los tesoros de los famosos templos griegos de Olimpia, Delfos y Epidauro. En el 54 a.C., Craso saqueó los templos de Emesa, Hierópolis y Jerusalén.

Se desconocen los ingresos del *Herakleion*, si explotaba minas, bosques, fincas o si tenía esclavos. Muchos ingresos debían ser donativos de los mercaderes que, después de sus viajes, iban al *Herakleion* a dar gracias a Heracles. Cádiz era una ciudad de multimillonarios dedicados al comercio. Era la ciudad, excepción hecha de Roma y de Padua, que contaba con más caballeros (Str. III. 5.3). Dos de estos multimillonarios de Cádiz eran los Balbos, tío y sobrino (Rodríguez Neila, 1973; Rubio, 1949-1950). L. Cornelius Balbus fue cónsul suplente en el 40 a.C. En el año 72 a.C. había servido en la guerra sertoriana. Por recomendación de L. Cornelius Lentulus, recibió de Pompeyo el derecho de ciudadanía. En el año 61 a.C. fue nombrado *praefectus fabrum* de César, y a partir de este momento perteneció al círculo más fiel a César. Después del 60 a.C. participó en Roma en el triunvirato, y después del 50 a.C. junto con C. Oppius defendió los intereses de César como su

representante. César le permitía hacer lo que quisiera; era muy independiente y crítico con César. En el 56 a.C. acusaron a L. Cornelius Balbus de haberse extralimitado en el derecho de la ciudadanía. Fue defendido por Pompeyo, por Craso y por Cicerón con éxito. Antes de la guerra civil tuvo un papel importante en las discusiones, pero no participó en la lucha. Se quedó en Roma con Appius y fue uno de los personajes más importantes (Tac. *Ann.* XII. 60.4), los dos participaron en la legislación de César. Logró que Cicerón no fuera sancionado más por su actuación. En el año 44 a.C. se vinculó con Octaviano. En el año 40 a.C. fue gobernador, quizá de Hispania; después fue cónsul suplente. Tenía intereses literarios. Alrededor del año 60 a.C., Teófanés de Mitilene, confidente de Pompeyo, le adoptó. Murió después del 32 a.C.

L. Cornelius Balbus, en la guerra civil entre César y Pompeyo siguió el partido de César. Fue en el año 43 a.C. cuestor de Asininus Pollio en Hispania, en el año 21-20 a.C. fue gobernador de África, y en el año 19 a.C. celebró el triunfo. Augusto le concedió el rango consular. Costeó un puerto en Cádiz y un teatro en Roma.

Las salazones eran uno de los principales productos que Hispania exportaba junto con los minerales y el aceite. Timeo (siglos IV-III a.C.) escribe sobre el particular (Ps. Arist. *De mirab. ausc.* 136):

Dicen que los fenicios que habitan la llamada Gádeira y navegan más allá de las Columnas de Hérakles llegan con viento apeliota en cuatro días a unos parajes... en los que se encuentran en abundancia atunes asombrosos por su longitud y grosor... los ponen en conserva y juntándolos en unos depósitos los llevan a Cartago, de donde no solo los exportan, sino que por su excelente calidad lo toman ellos mismos como alimento.

Las salazones exportadas por Cádiz eran muy famosas. Eupólis (446-411 a.C.) cita las salazones de Cádiz junto con las de Frigia. Hacia el año 400 a.C., el autor cómico Antífanes, menciona las conservas saladas del esturión en Cádiz junto con el atún de Bizancio (*Fragm. comic. attic.* I. 186) el hijo de

Aristófanes, Nicóstratos, en torno al año 380 a.C., cita las salazones de Cádiz en compañía de las de Bizancio (*Fragm. comic, attic.* II. 220). El médico que vivió hacia el 100 a.C., Hicesio, afirmaba de los atunes pescados en Gades que eran más sabrosos que los de Sicilia, y recomendaba sobre todo los hipogastrios (Athen. III. 121c). De todos estos textos se deduce la importancia de la exportación de conservas por parte de Cádiz. Creemos como hipótesis de trabajo que el *Herakleion* tenía, si no el monopolio, sí alguna participación en la explotación y exportación de este producto, lo que explicaría satisfactoriamente que en las monedas de Cádiz aparezca la cabeza de Heracles y atunes (Ponsich y Tarradell, 1965; para Hispania cfr. Lagóstena, 2001; Bernal *et al.*, 2004; Ruiz Mata, 2006), como en monedas gaditanas de plata acuñadas entre los años 257-206 (dracmas, semidracmas y hemióbolo); de cobre anepígrafas, entre los años 280-237 a.C. (calco, hemicalcos, cuarto de calco y octavo de calco); monedas de cobre de patrón grecofenicio, 237-206 a.C. (calco, cuarto de calco, uncia de patrón romano, hemicalco); ases y divisores de patrón uncial reducido y semiuncial, 206-45 a.C.; ases de patrón semiuncial reducido, 45 a.C. hasta la época de Claudio; y monedas de cobre con clava delante de la cabeza y metrología fenicia, 45 a.C.-época de Claudio (Guadán, 1980: 20-24). En Sexi, entre el siglo I a.C. y el siglo I, se acuñaron igualmente monedas con la cabeza de Hércules y dos atunes (calco, as) (Guadán, 1980: 33).

El culto a Hércules gaditano se extendió por todo el sur de Hispania, como lo prueban las figuras de las acuñaciones de monedas. Se representa solo la cabeza de frente o de perfil, como en acuñaciones de Abdera, Sexi, Carteia, llamada antes —según Timosthenes de Rodas— Heracleia (Str. III. 1.7), Asido, Lascut, Carisa, Cailet, Carmo, Detuma, Salacia en Lusitania, lo que prueba la fama del *Herakleion* gaditano.

A. García y Bellido (1979: 372-378; Rotili, 1972: 102-106, láminas CXXXVI-CXXXVII, el autor no cree que sea el Hércules gaditano, pero para Trajano el Hércules por antonomasia es el gaditano) sugería que la imagen de Heracles en el arco de Benevento, comenzado bajo Trajano y terminado bajo Adriano, muy probablemente es el Heracles gaditano, por encontrarse su imagen al lado de un olivo que había en el *Herakleion* (Str. III. 5; Sil. It. III. 26) de oro con aceitunas de esmeraldas, regalo de Pygmalión. El olivo es símbolo de la Bética, patria del emperador.

Los emperadores fueron devotos del Hércules gaditano, lo que daba a los sacerdotes del santuario poder y riqueza. Nerón fue devoto del *Herakleion*. Porfirio (*Apoll.* V. 8) cuenta que, estando Apolonio de Tyana en Cádiz, llegó un emisario con la orden de ofrecer sacrificios y cantar himnos en agradecimiento por la victoria olímpica obtenida por el emperador en Arcadia, gracias al favor concedido por Heracles.

Trajano acuñó monedas con una estatua de Hércules gaditano, sin duda. Monedas de Trajano del año 98, acuñadas en Siria, llevan la imagen de Hércules. Un torso de Trajano, hoy en el Museo de las Termas en Roma, representa al emperador con los atributos de Hércules. Desde el año 107 aparece la imagen de Hércules, que debe ser el gaditano, en monedas alejandrinas. Al Hércules Víctor gaditano se refiere el voto de los Arvales por la salud, por la vuelta y por la victoria del emperador Trajano, a comienzos de la primera guerra dácica.

Adriano era hijo de una gaditana, Domitia Paulina. Un áureo acuñado en el tercer consulado presenta a Hércules con la leyenda «gaditano». Se cubre con la piel del león. Se apoya en la clava y exhibe las manzanas del jardín de las Hespérides. Junto a la clava se colocó una proa de navío y en el lado opuesto, un varón barbado recostado. En otras dos acuñaciones con la

imagen de Hércules, se añade el epíteto de «gaditano». Estas tres acuñaciones datan del 119.

En una segunda acuñación, Hércules, de frente, está dentro de una edícula entre dos damas colocadas de frente, una proa de navío y un varón tumbado. La tercera acuñación muestra la misma imagen dentro de la edícula con escalinata y una cabeza barbuda delante. La figura echada es una deidad marina y la cabeza barbuda, la cabeza de Océano, tal como se suele representar en los mosaicos, aludiendo a que los navegantes terminaban su viaje visitando el *Herakleion* gaditano. Las dos damas se han interpretado como las Hespérides, pues en la primera moneda, Hércules sostiene las manzanas. A. García y Bellido propone que estas dos damas representan a las dos ciudades que formaban Cádiz, pero esta interpretación la juzgamos menos probable.

En dos medallones figuran Adriano y Hércules, y en otro el Jardín de las Hespérides, que se situaba en Occidente (Str. III. 2.13; Plin.V. 3; VI. 201; XIX. 63). Este último medallón lo copiaron Antonino Pío y los sucesivos emperadores hasta Cómodo, con el que termina este tipo de acuñaciones. Cómodo se hizo representar como Hércules gaditano. Los emperadores Antoninos estaban muy vinculados a la familia de Adriano, y Cómodo descendía de Trajano por línea femenina.

Póstumo (258-267) acuñó una moneda con la leyenda «Hércules gaditano», en la que el héroe lucha, según algunos numismatas, con Gerión, cuya lucha se situó en Gades (Plin. IV. 120; Str. III. 2.11-13; 5.4) (Blázquez, 1992: 323-349; González de Canales, 2004: 53-60). Muchos emperadores fueron devotos del Hércules gaditano. Sin duda, debieron hacer grandes favores al *Herakleion* gaditano, lo que daría gran prestigio y poder a sus sacerdotes. Adriano no dejaría de visitar el *Herakleion*, cuando en el año 123 pasó a Mauritania

Tingitana, embarcando en Cádiz.

A comienzos del siglo III, en el año 215, el famoso oráculo del *Herakleion* aún emitía oráculos. Caracalla mandó asesinar a *Caecilius Aemilianus*, procónsul de la Bética, por consultar el oráculo gaditano, posiblemente sobre el emperador (Dio. Cass. LXXVII. 20.4).

Otro privilegio que tuvo el *Herakleion* gaditano, que sin duda dio poder y prestigio a los sacerdotes, fue la posibilidad de heredar, privilegio que solo disponían algunos santuarios muy famosos, como los de Diana en Éfeso, de Minerva en Troya, de Némesis en Esmirna, de la *Dea Caelestis* en Cartago, de Marte en Galia, de la madre de los dioses en Sipylos, del Didimayon, consagrado a Apolo en Mileto y de Júpiter Capitolino en Roma (Ulp. 22.6). El *Herakleion* estaba considerado, pues, como uno de los mayores santuarios del Imperio romano en época imperial. El dios protegía los pesos, los intercambios y la calidad de las mercancías. El *Herakleion* funcionaba como un banco. Hacía de tesorería y registraba las transacciones. Salía fiador de los tratados, como sucedió en el siglo VII a.C. entre Baal, rey de Tiro, y Asarhaddon de Asiria.

En la Tarda Antigüedad se recoge todavía alguna noticia sobre el *Herakleion* gaditano. El apologista cristiano de comienzos del siglo IV. Arnobio (*Adr. mat.* I. 36), menciona el santuario, junto con el de Tiro, aún existente, es decir, abierto al culto. A finales de este siglo, cita Macrobio (*Sat.* I. 20.12) que Therón, rey de la Hispania Citerior, lleno de oro, se dirigió con su ejército de desembarco a expugnar el *Herakleion*. Le salieron al encuentro los gaditanos con grandes navíos. Trabado combate, durante algún tiempo indeciso hasta que, de pronto, los navíos del rey huyeron, comenzando a arder al mismo tiempo, presos de un fuego que se apoderó de ellos de pronto. Los poquísimos que se salvaron, prisioneros, contaron que

habían visto unos leones en las proas de las naves gaditanas y que, de pronto, sus naves ardieron fulminadas por unos rayos, como los que se representan en la cabeza del sol. El asalto de Therón al *Herakleion*, hoy se sitúa en el siglo IV a.C. Sin duda, con la ayuda de Hércules se salvó el templo de ser saqueado (Alvar, 1986: 161-175).

En torno al 400, el poeta Rufo Avieno, autor de la *Ora maritima* (270-271), visitó Cádiz. La ciudad se encontraba en decadencia, pero seguían celebrándose las fiestas religiosas.

De todos estos datos se deduce el gran poder político, económico y religioso de los sacerdotes del *Herakleion*, que se mantuvo casi mil quinientos años.

BIBLIOGRAFÍA

- ALVAR, J., «Therón, rex Hispaniae Citerioris (Macr., Sat. I.20.12)», *Gerión*, 4, 1986, 161-175.
- «Los orígenes de la presencia fenicia en el Extremo Oriente», en J. M. Blázquez, C. González Wagner y J. Alvar, *Fenicios y cartagineses en el Mediterráneo*, Madrid, 1999, págs. 313-339.
- AMADASI, M. G. y EQUINI, E., *Petra*, Milán, 1997.
- ARTEAGA, O. et al., «El puerto de Gadir: investigaciones geoarqueológicas en el casco antiguo de Cádiz», *Revista Atlántico-Mediterránea de Prehistoria y Arqueología*, 5, 2001.
- AUBET, M. E., *Tiro y las colonias fenicias de Occidente*, Barcelona, 1994.
- BELÉN, M. et al., *Arqueología de Carmona (Sevilla): excavaciones en la Casa-Palacio del marqués de Saltillo*, Sevilla, 1997.
- BERNAL, D. et al. (eds.), *Garum y salazones en el círculo del Estrecho*, Algeciras, 2004.
- BLÁZQUEZ, J. M., *Religiones primitivas de Hispania, I: Fuentes literarias y epigráficas*, Roma, 1962.
- *Tartessos y los orígenes de la colonización fenicia en Occidente*, Salamanca, 1975.
- *Imagen y mito: estudios sobre religiones mediterráneas e ibéricas*, Madrid, 1977.
- *Primitivas religiones ibéricas, II: Religiones prerromanas*, Madrid, 1983.
- *Historia de Grecia antigua*, Madrid, 1988.
- *Fenicios, griegos y cartagineses en Occidente*, Madrid, 1992.
- *Historia del Arte Hispánico, I: La Antigüedad*, 1, Madrid, 1998.
- «El santuario de La Alcudia», *Intercambio y comercio preclásico en el Mediterráneo*, Madrid, 2000, 197-202.
- «El Heracleion gaditano y sus ingresos», *Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Antigua*, Valladolid, 2001a, 599-606.
- *Dioses, mitos y rituales de los semitas occidentales en la Antigüedad*, Madrid, Cristiandad, 2001b.
- BLÁZQUEZ, J. M., GARCÍA-GELABERT, M. P. y LÓPEZ PARDO, F., *Cástulo IV*, Madrid, 1985.
- BLÁZQUEZ, J. M. y VALIENTE, J., *Cástulo III*, Madrid, 1981.
- BONNET, C., *Melqart*, Namur-Lovaina, 1988.
- *Astarté: dossier documentaire et perspectives historiques*, Roma, 1998.
- CELESTINO, S., «Los santuarios de Cancho Roano: del indigenismo al orientalismo arquitectónico», en

Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica, Madrid, 2001, 17-56.

CORZO, R., «Sobre las primeras imágenes y la personalidad originarias de Hércules», *Spal*, 14, 2005, 91-122.

CULTRERA, G., «Il temenos di Afrodita Ericine», *Notizie degli Scavi di Antichità*, 1935, 294-328.

DEGEORGE, C., *Palmira: métropole caravanière*, París, 2001.

FERNÁNDEZ NIETO, J., «Aurifer Tagus», *Zephyrus*, 21-22, 1979-1980, 245-259.

GARCÍA Y BELLIDO, A., «Hércules Gaditanus», *AEspA*, 36, 1963, 70-153.

— *España y los españoles hace dos mil años, según la Geografía de Estrabón*, Madrid, 1968.

— *Arte romano*, Madrid, 1979.

GÓMEZ BELLARD, C. y VIDAL GONZÁLEZ, P., «Las cuevas-santuario fenicio-púnicas y la navegación en el Mediterráneo: santuarios fenicio-púnicos en Iberia y su influencia en los cultos indígenas», *XIV Jornadas de Arqueología fenicio-púnica (Eivissa, 1999)*, Ibiza, 2000, 103-146.

GONZÁLEZ DE CANALES, F., *Del Occidente mítico griego a Tarsis-Tarteso: fuentes escritas y documentación arqueológica*, Madrid, 2004.

GONZÁLEZ DE CANALES, F., SERRANO, R. y LLOMPART, C., *El emporio fenicio precolonial de Huelva (c. 900-700 a.C.)*, Madrid, 2004.

GROENEWOULD, E. M. C., «Use of Water in Phoenician Sanctuaries», *Anes*, 38, 2001, 139-159.

GUADÁN, A. M. de, *La moneda ibérica: catálogo de numismática ibera e ibero-romana*, Madrid, 1980.

JIMÉNEZ, A. M. y MARÍN CEBALLOS, M. C., «Jerarquía social y sacerdocio fenicio-púnico: apuntes sobre su relación», *Jerarquías religiosas y control social en el mundo antiguo. Actas del XXVII Congreso Internacional Gírea-Arys*, IX, Valladolid, 2004, 77-86.

KARAGEORGHIS, V., *Kition: Mycenaean and Phoenician Discoveries in Cyprus*, Londres, 1976.

— *Ancient Cyprus: 7000 Years of Art and Archaeology*, Londres, 1981.

— *Cyprus, from the Stone to the Romans*, Baton Rouge, 1982.

LAGÓSTENA, L., *La producción de salsas y conservas de pescado en la Hispania Romana (ii a.C.-iv d.C.)*, Barcelona, 2001.

LIPINSKI, E. (ed.) *Dictionnaire de la civilisation phénicienne et punique*, Turnhout, 1992.

LÓPEZ PARDO, F., *El empeño de Heracles (La exploración del Atlántico en la Antigüedad)*, Madrid, 2000.

LUZÓN, J. M. y LEÓN, P., *Antonio Blanco Freijeiro. Opera minora selecta*, Sevilla, 1996.

MAIER, F. G. y KARAGEORGHIS, V., *Paphos: History and Archaeology*, Nicosia, 1984.

MAYET, F. y TAVARES DA SILVA, C., *Le site phénicien d'Abul (Portugal): comptoir et sanctuaire*, París, 2000.

— «Abul e a arquitectura orientalizante na costa portuguesa», en *Arquitectura oriental y orientalizante en la Península Ibérica*, Madrid, 2001, 249-260.

NICOLINI, G., *Les bronzes figurés des sanctuaires ibériques*, París, 1969.

PARROT, A., CHÉHAB, M. H. y MOSCATI, S., *Les phéniciens: l'expansion phénicienne. Carthage*, París, 1975.

PELLICER, M., *Excavaciones en la necrópolis púnica «Laurita» del Cerro de San Cristóbal (Almuñécar, Granada)*, Madrid, 1962.

— «Huelva tartésica y fenicia», *RSF*, 25.1, 1996, 119-140.

— *La necrópolis de Laurita (Almuñécar, Granada): en el contexto de la colonización fenicia*, Barcelona, 2007.

PONSICH, M. y TARRADELL, M., *Garum et industries de salaison dans le Méditerranée occidentale*, París, 1965.

RAMOS, R., «Vestigios culturales en el templo ibérico de La Alcudia (Elche, Alicante)», *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología Castellonenses*, 18, 1997, 211-227.

RODRÍGUEZ, A. (ed.), *El edificio protohistórico de «La Mata» (Campanario, Badajoz) y su estudio territorial*, Cáceres, 2004.

RODRÍGUEZ NEILA, J. F., *Los Balbos de Cádiz*, Sevilla, 1973.

ROMERO, M., *Cultos marítimos y religiosidad de navegantes en el mundo griego antiguo*, Oxford, 2000.

ROTHENBERG, B., *Timna: Valley of the Biblical Copper Mines*, Londres, 1972.

ROTILI, M., *L'arco di Traiano a Benevento*, Roma, 1972.

- RUBIO, L., *Los Balbos y el Imperio romano*, Buenos Aires, 1949-1950.
- RUIZ MATA, D. (ed.), *Historia de la pesca en el ámbito del Estrecho*, Sevilla, 2006.
- STIERLIN, H., *Cités du désert: Petra, Palmyre, Hatra*, Friburgo, 1987.
- TSIRKIN, J. B., «The Labours: Death and Resurrection of Melqart as Depicted on the Gates of the Gades' Heracleion», *RSF*, 9.1, 1989, 21-27.
- VALBELLE, D. y BOUNET, Ch., *Le sanctuaire d'Hathor, maîtresse de la tourquoise*, París, 1996.
- XELLA, P., *Baal Hammón*, Roma, 1991.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO XIV

ORÍGENES Y EL MONACATO

Orígenes (185-253) es uno de los grandes colosos del cristianismo de todas las épocas (Moreschini y Norelli, 1995: 385-431; Nautin, 1977; Daniélou, 1956; Crouzel, 1992, 1998; Monaci Castagno, 2000)¹. Fue el tercer gran maestro de la Escuela de Alejandría y uno de los cristianos con Justino (Moreschini y Norelli, 1995: 291-299) (100-165), Clemente (Moreschini y Norelli, 1995: 356-385; Blázquez, 1998: 39-113) (150-215) y los Capadocios (Moteschini y Norelli, 1996: 124-194; Quasten, 2001: 205-304)², Basilio (330-379) y Gregorio Nacianceno (330-390), que hicieron más por asimilar la cultura pagana y hacer el cristianismo aceptable para la mentalidad intelectual pagana. Su cultura era pavorosamente extensa. Porfirio (*ca.* 233-304), el gran enemigo del cristianismo, que conoció, probablemente, a Orígenes en su juventud, escribió de él (Eus., *HE* VI, XIX, 7-8):

en su conducta vivió como cristiano y se colocó contra las leyes. En las creencias tocantes a las cosas y a la divinidad, era griego y trasladó al arte de los griegos a las fábulas extranjeras. Leía, continuamente, en efecto, a Platón, los escritos de Numerio, de Cronio, de Apolófanes, de Longino, de Moderato, de Nicómaco, y de varones instruidos en las doctrinas pitagóricas. Eran su entretenimiento. Utilizó, también, los libros de Ceremón, el estoico, y de Cornuto. Después de estos, conoció el método alagórico; de los misterios griegos, y lo adaptó a las Escrituras de los judíos.

Jerónimo (Moreschini y Norelli, 1996: 414-445), en sus cartas, da un juicio claro sobre el origenismo. La postura de Jerónimo ante Orígenes fue oscilante. Primero, al igual que Teófilo, fue un origenista decidido, después encontró varias doctrinas rechazables en el gran alejandrino. En la carta 119, 11,

dirigida a los sacerdotes tolosanos Minervio y Alejandro, en el año 406, reconoce que en su juventud, y ahora de viejo, defendió que Orígenes y Eusebio de Cesarea fueron varones doctísimos, pero que resbalaron en la verdad del dogma.

En la carta 84, 7-8, escrita en el año 400, acepta que admira el talento de Orígenes y a continuación traza el siguiente bosquejo del gran pensador:

hombre grande desde su infancia y verdadero hijo de un mártir. Ocupó la escuela eclesiástica de Alejandría, como sucesor de Clemente, sapientísimo, presbítero. Hasta tal extremo huyó del placer, que, con celo de Dios, aunque no guiado por la prudencia, se mutiló con hierro los testículos. Despreció la avaricia. Se sabía de memoria las Escrituras y sudó día y noche en el estudio de su interpretación. Publicó más de mil homilias, que pronunció en las iglesias, igualmente comentarios sin cuento, que él mismo llamó tomos, que ahora paso por alto, porque no parezca que estoy componiendo el catálogo de sus obras, ¿quién de nosotros es capaz de leer tanto como escribió él?; ¿quién no se maravilla de su ardiente amor a las Escrituras?

Jerónimo se muestra tolerante ante los errores de Orígenes, le defiende con los versos de Horacio (*Ars poet.*, 359-361): «también alguna vez duerme Homero, pero en una obra larga bien es que se perdona leve sueño». Continúa Jerónimo: «No imitemos sus vicios, ya que no podemos seguir sus virtudes». Jerónimo reconoce que muchos otros se han equivocado. Afirma sus errores, y añade que los leerá como a los demás. En esta frase reconoce Jerónimo que lee incluso a los que le han fallado en la interpretación de la fe cristiana. Muestra, por tanto, un espíritu abierto. En carta a Teófilo, 82, 6, remitida a final del año 396 o a comienzos del 397, Jerónimo añade el juicio que le merece el gran alejandrino:

Siempre he reconocido en Orígenes al intérprete y comentador de las Escrituras; siempre le he negado la exactitud dogmática. ¿Es que yo pongo a Orígenes entre la turbamulta? ¿Es que lo junto con los otros escritores? [...]. No negaré las deficiencias de Orígenes, de modo que con él haya que acusarse a los demás.

En la carta 84, 2, a Pamaquio y Océano, del 399, intercala Jerónimo un juicio sobre la teología de Orígenes. Escribe que, alguna vez, ha alabado a Orígenes. Concretamente, en dos ocasiones: en el prefacio a Dámaso de las homilias sobre el *Cantar de los Cantares* y en el prólogo al libro sobre los nombres hebreos. «En ambos libros no se lee herejía alguna contra los

dogmas de la Iglesia», continúa Jerónimo, que alaba «al exegeta, no al teorizante; su talento, no su fe, al filósofo, no al apóstol». A los dos destinatarios de la carta les aconseja que para conocer su juicio sobre Orígenes, lean sus comentarios al *Eclesiastés*, repasen los tres volúmenes de la *Carta a los efesios*, aunque deduzcan que siempre ha sido contrario a sus doctrinas. Jerónimo sostiene rotundamente (84, 3) que nunca ha alabado una doctrina errónea de Orígenes.

En carta a su discípula Paula, la 33, publica el catálogo de las obras de Orígenes. Jerónimo se pregunta:

qué paga recibió Orígenes por tantos sudores. La condenación por parte de su obispo, Demetrio. Si se exceptúan los obispos de Palestina, de Arabia, de Fenicia y de Acaya, su condenación fue aceptada por todo el orbe de la tierra, lo que dicho así es una exageración. Roma misma reunió contra él un senado, no por motivo de herejía, como inventan contra él ahora perros rabiosos, sino por no poder aguantar el prestigio de su elocuencia y de su ciencia, y, en abriendo él la boca, todos los demás parecían mudos.

La condena, según Jerónimo, se debió a pura envidia. Esta fue la causa de la condena de Demetrio, en opinión, también, de Eusebio de Cesarea (*HE* VIII, 4). Jerónimo reconoce que Orígenes interpretó muy acertadamente algunos pasajes de las Escrituras, aclaró las oscuridades de los profetas y puso de manifiesto tantos aspectos tanto del Nuevo, como del Antiguo Testamento. Jerónimo, en carta a Vigilancio del 396 (61, 2), menciona las traducciones de Orígenes. Hilario vertió al latín su interpretación de los salmos y las homilías sobre Job. Eusebio de Vercelli puso en latín los comentarios a todos los salmos. Victorino de Pettau y otros vertieron la exposición de las Escrituras. En la citada carta 82, 7 a Teófilo, afirma Jerónimo que el patriarca de Alejandría le acusaba de haber traducido obras de Orígenes al latín. Jerónimo, en la carta a Vigilancio (61, 2), del 396, se gloria de haber dado a los latinos el conocimiento de lo que Orígenes tenía de bueno, corrigiendo lo malo.

El mismo Jerónimo, en la carta 124 a Avito, reconoce que hizo una traducción del *Peri archón*, de Orígenes, que es la

principal obra del gran alejandrino y el primer tratado de teología cristiana, a petición de Pamaquio, porque circulaba una versión corrompida. La traducción que corría por Roma, por el año 400, era la de Rufino, antiguo amigo íntimo de Jerónimo, que contenía pasajes que chocaban abiertamente con la fe ortodoxa, según el monje de Belén.

Jerónimo es intolerante con varias afirmaciones de Orígenes. Su doctrina es contraria a la fe católica, según carta (51, 4), del 394, de Epifanio de Salamina a Juan de Jerusalén, traducida por Jerónimo, y conservada en la colección de cartas de este último, y en párrafo más adelante, de la misma carta, afirma Epifanio que «las palabras de Orígenes son hostiles a la fe y dignas de odio y repugnan a Dios y a sus santos». Esta era la opinión de Jerónimo a comienzos del 394.

El gran error de Orígenes, como indica Jerónimo en la carta 124, 6, a Avito, consistió en seguir los errores de los gentiles y mezclar la sencillez de Cristo con los delirios de los filósofos. Su doctrina fue la raíz de todas las herejías, como sostiene Teófilo de Alejandría en carta (98, 9), del 402, a los obispos de Egipto. En otra carta del mismo autor enviada a los mismos destinatarios (96, 12), del 401, escribe del gran alejandrino: «el mismo, por arbitrariedad de su mente, de sus pensamientos, lanzó por todo el orbe, a la inteligencia de los indoctos, una manada, y, por así decir, un enjambre de teorías perversas», y en párrafo anterior de la misma carta (96, 6) continúa: «a la verdad, yo no puedo averiguar qué temeridad movió a Orígenes a forjar tantos errores, y, siguiendo no a la autoridad de las Escrituras, sino su propio extravío, sacar a relucir cosas dañosas a todo el mundo».

Como se ha indicado con anterioridad, Jerónimo fue primero origenista convencido, y después cambió de actitud, pues recoge la acusación contra él, referente a su postura ante Orígenes, que

cambió de escuela, según afirmación en su carta 85, 4 al presbítero Paulino, escrita en el año 399.

Jerónimo pasa, pues, en la interpretación de la obra de Orígenes de una tolerancia religiosa a una intolerancia en puntos concretos. En el año 392, en la mencionada carta 33 dirigida a su discípula Paula, ataca, como se ha indicado, a los perros rabiosos que ponen en duda la ortodoxia de Orígenes. Es decir, no le tenía por hereje en aquellas fechas. En su obra *De viris ill.*, 54, del mismo año, no le considera hereje. Después, cambió de opinión. Este cambio vino originado, muy posiblemente, por el ambiente contrario de varios eclesiásticos ante la obra de Orígenes. Concretamente de Teófilo de Alejandría (98-99) y de Epifanio de Salamina (51), cuyas cartas, la primera dirigida a los obispos de Egipto, tradujo, y la segunda escrita a Juan de Jerusalén, conocía. La primera es del 402. Las acusaciones antiorigenistas de Teófilo y de Epifanio fueron aceptadas, sin dudar, por Jerónimo y rechazadas como contrarias a la ortodoxia.

Contrarios a Orígenes fueron los obispos Merodio de Olimpo y Emtacio de Antioquía. En el año 393, Epifanio de Salamina envió a Atarbio a Palestina a lograr de los monjes una condena de las teorías de Orígenes. Poco después, el mismo Epifanio predicó en la iglesia de la Resurrección de Jerusalén contra Orígenes, que motivó un choque con Juan de Jerusalén, partidario de Orígenes.

LA POLÉMICA JERÓNIMO-RUFINO SOBRE ORÍGENES

En Occidente, la polémica estalló cuando Rufino y Jerónimo acudieron al obispo de Roma en apoyo de su postura y enviaron a Siricio, sucesor de Dámaso, una carta apologética redactada por Teófilo de Alejandría, en la que se contaba la participación

de Jerónimo en la controversia. Se afirmaba que Jerónimo se había vuelto indeseable en Jerusalén, como había sucedido antes en Roma en los años de Dámaso. Rufino poco después marchó a Roma y, a continuación, pasó al norte de Italia. Se dedicó ahora a traducir, además de otras obras de menor importancia, el *Tratado sobre los principios*. Jerónimo reaccionó enviando desde Jerusalén un panfleto muy duro contra Juan de Jerusalén, seguidor de Orígenes, varias cartas de polémica doctrinal y una traducción literal del *Tratado* para contraponer a la de Rufino, acusándole de haber falseado u omitido los párrafos abiertamente heréticos. La aristocracia romana se dividió en esta disputa. Personas de primera fila, como Cromacio de Aquileya, Gaudencio de Brescia, Paulino de Nola y el obispo de Roma, Anastasio (399-402), se inclinaron por Rufino. Este remitió al obispo de Roma una breve *Apología* y una más amplia *Apología contra Hieronymum*. En el primer escrito, justificaba su traducción y defendía su ortodoxia en los puntos más discutibles sobre la resurrección de la carne, la Trinidad y el origen de las almas. La segunda *Apología* es una respuesta a las acusaciones de Jerónimo, principalmente expuestas en su carta 84, y critica que Jerónimo es un «chaquetero», pues antes había sido un gran admirador de Orígenes, al que imitó. Jerónimo, informado de las *Apologías* de Rufino por amigos romanos, en el año 401, respondió a Rufino con la *Apología contra Rufinum*, escrita en dos libros, sin conocer directamente aún los escritos de su adversario. Después añadió un tercero, que era una carta dirigida a Agustín, contrario a la polémica. Se trata del escrito más violento que salió de la pluma del monje de Belén, donde justificaba su pasado origenista, al mismo tiempo que intentaba rebatir las acusaciones, y acusaba a su adversario de usar una argumentación débil y de ser hábil en la controversia, mezclando insultos. En los años siguientes, Jerónimo continúa condenando las tesis de Orígenes y atacando a Rufino hasta

después de su muerte; llamándole perro, asno, hidra y serpiente. En carta fechada en el año 413, la 127, 9-10, dirigida a Principia, califica la traducción del *Tratado sobre los principios* de ignominiosa e impía, y a Rufino, de escorpión.

LOS ERRORES DE ORÍGENES SEGÚN EPIFANIO

En la carta 51, 2 se menciona la herejía de Orígenes. Se ataca la teoría de Orígenes (51, 4) de que

las almas fueron ángeles en el cielo, y, una vez que pecaron allá arriba, fueron arrojadas a este mundo, y relegadas así a estos cuerpos como a tumbas y sepulcros, pagan las penas de antiguos pecados y que los cuerpos de los creyentes no son templos de Cristo, sino cárceles de condenados.

Se ataca, igualmente,

el que las almas perdieron el calor primero al bajar a estas regiones inferiores, y que al cuerpo se llama por eso entre los griegos *demas*, por decir, «vínculo» o ataduras o, según otra propiedad, «cadáver», por haber caído las almas del cielo; pero que la mayor parte, según el rico ajuar de la lengua griega, interpreta cuerpo (*soma*) «sepulcro» (*sema*), por razón de que el cuerpo tiene encerrada al alma a la manera que los sepulcros y tumbas encierran los cadáveres de los hombres.

Esta teoría del gran alejandrino la encuentra Epifanio (Quasten, 2001: 387-400) contraria a la fe, al igual que la predicación sobre la resurrección es contraria a la doctrina de los apóstoles. Orígenes convierte a los ángeles en almas, que descienden a las regiones inferiores. Orígenes, según el obispo de Salamina, se basaba para defender sus teorías en torcidas interpretaciones de las Escrituras, como los salmos 118, 16 y 114, 7.9. Igualmente, rechaza (51, 5) Epifanio que «el diablo ha de volver a ser lo que fuera antes y subir otra vez al reino de los cielos». No acepta que Juan Bautista, Pedro y Juan, Isaías, Jeremías y los profetas hayan de ser coherederos de Satanás en el reino de los cielos. Refuta algunas interpretaciones alegóricas de Orígenes, como la que las túnicas de pieles (*Gn* 3, 21 y ss.) con las que se cubrieron Adán y Eva son los cuerpos humanos. También rechaza la negación de la resurrección de la carne, negada claramente por Orígenes en las *Explicaciones* del salmo primero y en otros lugares. Es contrario asimismo a que el

paraíso esté en el tercer cielo y que los árboles sean las virtudes celestiales. Juzga erróneas las interpretaciones alegóricas de las Escrituras propuestas por Orígenes, a las que este era tan inclinado, y que después de la caída Adán y Eva habían recibido el cuerpo por haber pecado. Es contrario Epifanio a otras fantasías de Orígenes, como que las aguas que están encima del firmamento no son aguas, sino virtudes de angélica potencia. Y que las aguas que están sobre la tierra son demonios. A Epifanio le duele que muchos obispos contemporáneos acepten las doctrinas de Orígenes (51, 6). Entre estos seguidores estaban los Capadocios, que eran figuras de primera fila en el cristianismo de la segunda mitad del siglo IV. Teófilo (Berardino, 2001: 345-346, 535-536, 538-539, 668-669; Quasten, 2001: 101-108), en carta a Jerónimo (113, 1), acusa a Juan Crisóstomo de recibir con familiaridad a los origenistas y de que promovió a muchísimos de ellos al episcopado. Por ello se captó la enemistad de Epifanio.

Pánfilo (Drobner, 2002: 204, 311, 450) (84, 11) escribió el *Apologético* a favor de los libros de Orígenes, y Rufino, en el prólogo a la traducción del *Peri archón*, escribe que añadió un breve opúsculo suyo, y que todos los libros fueron corrompidos en muchísimos pasajes por herejes y hombres mal intencionados (80, 2). Concretamente su teoría sobre la Trinidad está en contradicción con lo que escribió en otros lugares. Defensores de Orígenes fueron también Eusebio, Dídimo (84, 10-11) y Juan de Jerusalén. Jerónimo reconoce que en su tiempo tenía seguidores Orígenes y muchos en Roma. Teófilo (92) menciona la propagación del origenismo en los monasterios de Nitria.

También (51, 6) refuta, apoyado en textos de las Escrituras (*Gn* 5, 3; 9, 4-6; *Sal* 38, 7; *Sab* 2, 23; *1Cor* 11, 7; etc.), la teoría de Orígenes de que Adán perdió la imagen de Dios.

Esta intolerancia religiosa ante determinadas interpretaciones

alegóricas de Orígenes debió de impactar profundamente a Jerónimo por proceder de un gran especialista en herejías, y le movería a cambiar la tolerancia religiosa en intolerancia, como se ha señalado.

LOS ERRORES DE ORÍGENES SEGÚN TEÓFILO DE ALEJANDRÍA

Las cartas 96, 98 y 100 de Teófilo remacharían años después la decisión tomada por Jerónimo. Las tres fueron traducidas por Jerónimo. La primera carta de Teófilo (96) se fecha en el 401. En ella el autor no solo refuta las teorías origenistas, sino que maltrata al autor. A Orígenes le califica de sacrílego (96, 5); de forzador de errores (96, 6); no se apoyó en la verdad de la doctrina, sino en la arbitrariedad de la mente humana; se tuvo a sí mismo por solo maestro; maestro ignorante (96, 7); pastor de una grey pestilente, que abofetea continuamente a Cristo; voz impía que debe ser pisoteada (96, 8); imitador siempre de los judíos (96, 10); abogado de los démones y no de los hombres (96, 11); lanzó a los indoctos una manada de teorías perversas (96, 12); escritor de muchos libros gárrulos de ignorancia y de palabrería (96, 12) y que dejó a la posteridad monumentos de errores; se dejó conducir por un guía pésimo; combatió a Dios con espíritu perverso; mezcló con el ungüento de las doctrinas celestiales el pus y el hedor de su propia podredumbre (96, 12); defensor de las artes mágicas (96, 16); que los cuerpos se formaron por la caída de criaturas racionales (96, 17) y que las almas han perdido el calor de la inteligencia y de la caridad para con Dios; condena el matrimonio, al negar que no pueden subsistir los cuerpos si antes no pecan las almas en el cielo (96, 18).

Las teorías de Orígenes que ataca Teófilo son las siguientes:

que Cristo habría de perder algún día su reino (96, 5), pues habría de tener fin (96, 6-7); que el diablo algún día se salvará (96, 8); que las almas suben al cielo y descienden (96, 8); que Cristo ha de ser crucificado en el cielo por los demonios del mal (96, 10.12); que los cuerpos resucitados están sujetos a la corrupción y a la muerte (96, 13); que no había que orar al Hijo, sino al Padre (96, 14) junto con el Hijo; que los cuerpos resucitados después de muchos siglos han de reducirse a la nada (96, 15); que los cuerpos se forman por la caída de criaturas racionales (96, 17); que las almas han perdido el calor de la inteligencia y de la caridad para con Dios; que condena al matrimonio, si antes no pecan en el cielo (96, 18). Cree (98, 6) el ambicioso obispo de Alejandría que Apolinar y Orígenes han combatido la fe de la Iglesia en puntos capitales a la salud de los creyentes. A Orígenes (58, 9) le ataca Teófilo a fondo, al que califica de hidra de todas las herejías. Admite que tiene seguidores. Rechaza el género alegórico (98, 19) tan querido por el gran alejandrino. Concretamente menciona la teoría origenista de la caída de las almas del cielo, y que por eso Dios creó los cuerpos. Las almas no cometieron pecado en las regiones celestes. No acepta (98, 12) que los principados, potestades, virtudes, tronos y dominaciones no fueron creados para eso, sino que, después de creados, unos hicieron obras dignas de honor y otros fueron negligentes y cayeron en las regiones inferiores. Los pecados de los segundos fueron ocasión de gloria para los primeros. Rechaza (98, 13) que el Espíritu Santo no actúa sobre los seres inanimados, ni llega a lo irracional. Tampoco admite Teófilo (98, 14) que la providencia no alcanza a todas las criaturas, y que mora solo en las regiones celestes. Refuta Teófilo, apoyado en Flp 2, 5-7, que el alma de Cristo se anonadó a sí misma y tomó la forma de cuerpo. Según el patriarca de Alejandría fue el Hijo de Dios quien se anonadó a sí mismo tomando la forma de siervo. No acepta (98, 15) que

el alma humana no se llamó así desde el comienzo de la creación. Descarta la teoría origenista (98, 6) de que como el Padre y el Hijo son una sola cosa, el alma que tomara el Hijo y el Hijo mismo de Dios son también una sola cosa. Igualmente (98, 17), se opone a la teoría origenista de que Dios creó por su voluntad tantas criaturas racionales cuantas podía gobernar. Según Orígenes, Dios solo ha creado lo que podía abarcar, y que el poder de Dios solo puede cuanto la materia le suministró para obrar.

Exhorta Teófilo (98, 21-22) a huir de los errores de Orígenes e indica que sus discípulos odian a los restantes cristianos. En una segunda carta (100), dirigida a todos los obispos, vuelve Teófilo a la carga contra Orígenes. Arremete nuevamente (100, 12) contra la teoría origenista de que los cuerpos fueron fabricados con ocasión de la caída de las criaturas racionales. A las teorías de Orígenes (100, 13) las llama ídolos. Estos dos juicios negativos de algunas doctrinas de Orígenes dados por estas dos figuras de primer orden de su tiempo impactaron el pensamiento de Jerónimo, que los aceptó. Teófilo era un cínico, pues privadamente leía las obras de Orígenes (Eus., *HE VI*, 17).

La postura de Teófilo de Alejandría (385-412) ante Orígenes fue como la de Jerónimo. Primero fue admirador de Orígenes, y a partir del año 399, furibundo adversario. Le condenó en un sínodo del 401. Persiguió sin descanso a sus partidarios, Dióscoro, Amón, Eusebio y Eutimio.

Como ya se ha indicado, en conclusión, rechaza Jerónimo los puntos indicados por Teófilo y por Epifanio. En la citada carta de Jerónimo a Vigilancio (61, 2) no admitió como teorías aceptables: la de la resurrección de los cuerpos; sobre el estado de las almas; sobre el arrepentimiento del demonio; y que los serafines son el Hijo y el Espíritu Santo, y en la carta 89, 2, que erró al hablar del Hijo y del Espíritu Santo; sobre la almas caídas

del cielo; sobre la resurrección de la carne; sobre la restauración del universo. Estos eran los principales puntos de Orígenes contrarios a la fe cristiana, según Jerónimo. En carta a Avito (124, 2) insiste en los errores trinitarios de Orígenes, que, igualmente, admitía la metempsícosis y la desaparición de los cuerpos. En la misma carta 124, 14, se recogen las teorías de Orígenes de que el fuego del infierno y las tormentas no son los suplicios, sino la conciencia de los pecadores (124, 7); y de la pluralidad de los mundos (124, 5). Al desaparecer un mundo empieza otro, y después otro, y así sucesivamente.

A estas dos condenas se unió la de Roma. El obispo de Roma, Anastasio, condena el origenismo en el año 400. Afirmó en la carta 95, 1, conservada entre las de Jerónimo, que el leer a Orígenes da lugar a grandes blasfemias. La carta es una respuesta a la correspondencia enviada a Roma por Teófilo. Condena todo lo escrito por Orígenes contrario a la fe y también a Orígenes (94, 3). En Roma no existía problema origenista. Rufino, traductor del *Peri archón*, marchó a la antigua capital del Imperio y su presencia reavivó el origenismo. En el prólogo (80), del 398, el antiguo amigo íntimo de Jerónimo le atacaba abiertamente (81, 1). El origenismo no era problema en Palestina, según comunica a Teófilo un sínodo reunido en Jerusalén (93) en el año 400. En la carta de Dionisio, obispo de Lida (Diópolis), a Teófilo, se llama a los discípulos de Orígenes criminales consumados (94, 1), cáncer y lepra incurable, que han invadido los corazones de muchos. Se reconoce la fuerza del origenismo en el Oriente. La situación era caótica, y las posturas ante las teorías de Orígenes, contrarias. Se utilizan hasta aquí, como fuentes, las cartas de Jerónimo.

ORÍGENES EN EL MONACATO SIRIO Y EGIPCIO

Entre los monjes de Oriente, algunos fueron adversarios de Orígenes. Entre los años 501-507 estalló una verdadera batalla campal entre origenistas y antiorigenistas en la Gran Laura (*V. Sabae*, 118, 21-123, 24), que se recrudeció entre los años 532-536 (*V. Sabae*, 188-196), después de la muerte de Saba, antiorigenista furibundo, en el año 532. En el año 536, los monjes palestinos origenistas ganaron el favor de Justiniano (*V. Sabae*, 180, 24-189, 9). En el año 537, se expulsó a los origenistas de la Gran Laura. En el año 542-543, Justiniano promulgó un edicto condenando a los origenistas (*V. Sabae*, 192, 1-3). Todavía entre los años 544-546 los origenistas asaltaron la Gran Laura (*V. Sabae*, 192, 17-194, 12). En el año 550 estallaron divisiones entre los origenistas (*V. Sabae*, 197, 26-198, 4). El V Concilio ecuménico de Constantinopla condenó algunas doctrinas de Orígenes (*V. Sabae*, 199, 1-6). En el año 554 fueron desterrados los origenistas de la Nueva Laura. Muy contrarios a los origenistas (*V. Sabae*, 199, 6-12), que eran numerosos en los alrededores de Cesarea en Palestina, fueron los siguientes monjes: Eutimio (*V. Euth.*, 39, 25), Saba, Juan el Hesicasta (*V. I. Hes.*, 221, 20), Ciriaco (*V. Kyr.*, 229, 24-232) y Pacomio (*V. Pach.* 30, ed. Festugière).

En defensa de Orígenes se puede aducir que la doctrina cristiana en su tiempo no estaba fijada, ni en puntos fundamentales. El rechazo a Orígenes, uno de los grandes colosos del pensamiento cristiano de todos los siglos, a quien el catolicismo hace hoy un esfuerzo titánico por entender, fue la mayor catástrofe de la Iglesia primitiva, pues dejó su pensamiento de fecundar el de la Iglesia, después del siglo IV. Teófilo, Epifanio y Jerónimo tuvieron la culpa.

Teodoreto de Ciro (393-466) sigue en su *Interpretación al Cantar de los Cantares* la interpretación origenista clásica, pero ni en su *Historia de los monjes sirios* (Moreschini y Norelli,

1996: 2311243; Gallico, 1995: 35; Quasten, 2001: 541-559), ni en su *Historia eclesiástica*, menciona a Orígenes (Gallico, 2000: 101). En cambio, Evagrio de Epifania (537-después del 594), historiador sirio, cita en su *Historia eclesiástica* (Carcione, 1998: 249-250, 253-254, 256) varias veces a Orígenes y al origenismo en el monacato sirio-palestino. Recuerda que los seguidores de las doctrinas de Orígenes habían aumentado principalmente en la Nueva Laura. Expulsó a todos y les dispersó lejos bajo la acusación de agitar la comunidad. Los origenistas, andando de acá para allá, atraieron a su causa a muchas personas (*HE* IV, 38). Su defensor es Teodoro, llamado Askida, obispo de Cesarea, capital de Capadocia, gran amigo del emperador Justiniano. Eustaquio, obispo de Jerusalén, envió a la capital a Rufo, higúmeno del monasterio de Teodosio, a Conón, higúmeno del monasterio de Saba, que eran monjes muy estimados en el desierto, por sus méritos en el monasterio que dirigían, a los que se añadieron otros monjes no menos importantes. Habían ido a la capital a discutir lo referente a Orígenes.

El origenismo rebrotó en Palestina según Cirilo de Escitópolis (*V. Sabae*, 83-90) al aflojarse la vigilancia ortodoxa, después de la muerte de Saba, acaecida en el año 532. Se ha interpretado este rebrote como una reacción al predominio excesivo ejercido durante mucho tiempo por el problema cristológico. Sigue Evagrio de Epifania, refiriéndose a la revuelta en la Nueva Laura. Libelos fueron enviados a Constantinopla de los monjes Eulogio, Conón, Ciriaco y Pancracio contra las doctrinas de Orígenes y contra los seguidores de su impiedad y herejía en el año 532. El inspirador de todo esto era Conón, que había convencido, muerto Eustaquio, patriarca de Jerusalén, al sucesor, Eulogio, de llevar la causa antiorigenista a Justiniano. Un concilio se reunió con este fin, a propuesta de Justiniano, al que se remitió copia de la acusación y de la carta sobre este

asunto, enviada a Vigilio, obispo de Roma. La carta de Justiniano al papa se ha identificado con el edicto imperial antiorigenista del 543. De todos estos documentos deduce Evagrio de Epifania que Orígenes se atrevió a llenar de elucubraciones paganas y maniqueas la genuinidad de los dogmas apostólicos. El Concilio comunicó a Justiniano la condena de Orígenes.

A Orígenes le han «atacado con los lazos del anatema fuertemente como ladrón y bandolero», según escribe Evagrio. Le han «arrojado fuera del sagrado peribolo». Piden los padres conciliares la ayuda de Justiniano y certifican los errores de los seguidores de Orígenes. En el origenismo palestino, como puntualiza Carcione (1998), se había seguido una discusión entre los monjes de la Nueva Laura y los de la Laura de Firminio. Se dividieron los monjes en dos grupos: los isocristos y los protocristos (*V. Sabae*, 88-89). Los primeros creían que en la apocatástasis los seres racionales serían iguales a Cristo. Los segundos defendían que la inteligencia de Cristo, primogénito de la creación, era la única que en la apocatástasis conservaba la plena unidad con el Verbo, poseída en la preexistencia. A estas doctrinas, Evagrio de Epifania califica de blasfemias. Otra blasfemia de los monjes de la Nueva Laura la recoge el historiador: si en la actualidad los Apóstoles y los mártires hacen milagros y son honrados, ¿de qué naturaleza será su apocatástasis, si en esta ellos no fuesen iguales a Cristo? Los padres conciliares examinaron detenidamente las blasfemias de Dídimo, de Evagrio y de Teodoro. Como puntualiza Carcione (1998), la narración de Evagrio sitúa la discusión y condena del origenismo dentro del V Concilio ecuménico.

El origenismo fue condenado en el sínodo del 533, o en una asamblea poco antes del Concilio ecuménico, que no repite la condena. En el Concilio Constantinopolitano XI, el canon 11 solo menciona el nombre de Orígenes entre los herejes. Evagrio

de Epifania (*HE* IV, 39) recuerda también que el patriarca de Jerusalén, Macario, anatematizó a Orígenes, a Dídimo y a Evagrio. Macario fue elegido patriarca por los seguidores de Orígenes, después de la muerte de Pedro acaecida en el año 552. La reposición de Macario en la sede patriarcal se ha interpretado como una señal favorable de Justiniano hacia el origenismo. El monacato de Palestina se inclinó por la doctrina expuesta en Calcedonia, en el 451, y por su oposición a las doctrinas de Orígenes. A Evagrio solo le interesan los monjes del área sirio-palestina, entre los que había seguidores de Orígenes.

En la primera mitad del siglo VI floreció mucho la vida cenobita en la Palestina meridional, en la que cuyo epistolario descollaron Barsanufio, llamado «el gran anciano», y Juan, el profeta, cuyo epistolario se conserva (Lovato y Mortari, 1991: 480-488). Un hermano interrogó a Barsanufio, diciendo que se había zambullido en los libros de Orígenes, de Dídimo y en los capítulos gnósticos de Evagrio y de sus discípulos, que afirman que las ánimas de los hombres no son creadas junto con los cuerpos, sino que persisten a ellos en estado de puras mentes, es decir, incorpóreas. Igualmente, los ángeles y los demonios eran puras mentes. Los hombres transgresores fueron condenados a este cuerpo, mientras que los ángeles, convertidos en custodios, han llegado a ser tales, y los demonios han llegado a lo que son por su gran perversión. Sostienen otras afirmaciones parecidas. Afirman que el castigo futuro tendrá fin, y que los hombres, los ángeles y los demonios deben volver a ser lo que eran, puras mentes, lo que se llama apocatástasis. «Mi alma está confusa, dice el hermano monje, porque duda si estas afirmaciones son verdad o no». Suplica al maestro que le enseñe la verdad, para que se ajuste a ella y no se pierda. Las sagradas Escrituras no hablan de estos temas como el mismo Orígenes sostuvo en su exégesis de la carta a Tito, sosteniendo que no hay tradición de los apóstoles, ni de la Iglesia, de que el alma sea anterior al

cuerpo. Estigmatiza como herético al que afirme estas proporciones. También Evagrio en sus *Capítulos gnósticos* defiende que nadie ha revelado estas teorías ni las ha explicado el mismo Espíritu Santo. En el capítulo 64 de la segunda centuria de sus *Capítulos gnósticos* escribe:

en lo referente a las cosas primeras, nadie las ha revelado, las ha explicado el que estaba en el Areb. En el capítulo de la misma centuria añade que el Espíritu Santo no ha explicado la distinción primero de los seres racionales, ni la distinción esencial de los cuerpos. Sobre el hecho de que no haya apocatástasis, ni fin del castigo, el mismo Señor sostuvo y lo ha manifestado en el Evangelio diciendo: Andarán al castigo eterno y más aún: su gusano no muere y el fuego no se extingue. ¿Dónde, maestro, han expuesto estas doctrinas, pues los apóstoles no las han transmitido, ni el Espíritu Santo las explica, como ellos mismos han aceptado, y mientras los evangelios las contradicen? Ten piedad de mi debilidad, padre de misericordia, y manifiéstame cómo son estas doctrinas.

Barsanufio respondió al hermano monje:

Hemos abandonado las vías derechas y queremos recorrer las tortuosas, para que se cumpla en nosotros la palabra de la Escritura: Ay de los que dejan la vía derecha para caminar por la torcida. En verdad he abandonado el luto por mí, y hago luto por ti, ¿a dónde has caído? He dejado el llanto por mis pecados y lloro por ti como si fueras mi propio hijo. Los cielos braman viendo las cosas que interesan tanto a los hombres. La tierra está sacudida al presenciar cómo quieren investigar las cosas incomprensibles.

Estas son doctrinas griegas. Son vanos discursos de los hombres, que piensan ser algo. Son palabras de hombres ociosos. Estas cosas les han producido engaño. Teniéndose por sabios, son tontos. Si quieres aprender, presta atención. Dice el Señor, nuestro Cristo, Jesús, nuestra luz, nuestro rey: Por sus frutos los conoceréis. ¿Qué frutos tienen? Hinchazón, desprecio, relajo, negligencia, escándalo, enemistad contra la ley, y contra el legislador, Dios. Morada de los demonios y de su príncipe, el diablo. Todo esto no conduce a la luz a los que no creen en él, sino a las tinieblas. No empuja al temor de Dios, sino más bien al progreso según el diablo. Estas cosas no quitan el fango, sino zambullen en el fango. Son la cizaña que el enemigo ha sembrado en el campo del dueño. Son las espinas crecidas en la tierra maldita, del soberano Dios. Todas son mentiras, tinieblas, engaño, extrañas a Dios. Huye. Su palabra no tiene confirmación.

Barsanufio continúa por el mismo camino la respuesta.

El hermano monje interrogó a Juan, que responde que esta sabiduría no es de lo alto sino psíquica y demoniaca. Esta enseñanza es del diablo, y conduce a los que la siguen al castigo eterno. El que la crea, se aleja de la verdad. El que la acepta, está fuera del camino de Dios. Los operarios de Dios no han enseñado estas cosas, ni las acoge el que acoge la palabra de la verdad. Aléjate enseguida de ellas. No quemes tu corazón en el fuego del diablo. En vez de grano no siembras en la tierra espinas, y recibas muerte en vez de vida. ¿Para qué alargarme? No escojas en vez de Cristo al diablo.

Juan rechaza la lectura de Evagrio. El hermano monje estaba perplejo, pues algunos padres acogen estas doctrinas y los tenemos por buenos monjes. Esta situación la barruntó Barsanufio. Acepta que algunos monjes y algunos hermanos leen los *Capítulos gnósticos* de Evagrio como si fueran gnósticos, pero Dios los ha abandonado a su propio conocimiento.

El mismo hermano y otros le plantearon a Barsanufio que los que piensan estas cosas no dudan de la preexistencia. El mismo Gregorio, el teólogo, se refiere a la preexistencia en sus escritos,

en los discursos sobre Navidad y sobre la Pascua. No se preocupa de la primera creación, del hombre, de su alma, del cuerpo según la tradición de la Iglesia. Crea al hombre de la materia preexistente y del alma dada por Dios. Cuerpo y alma son salvados. No que el alma esté revestida del cuerpo. Acude a los escritos de Gregorio, hermano de Basilio, que ha hablado de la preexistencia, pues en verdad es contraria a ella en el capítulo treinta de la *Creación del hombre*. Gregorio de Nisa habla claramente de la apocatástasis, pero no de que cese el castigo. El hombre será vuelto al estado del comienzo, al de puro espíritu. Otro problema que se planteaba a los monjes es el del Paraíso, sosteniendo que no es perceptible, sino inteligible.

Barsanufio contesta a los monjes que se preocupen solo de las cosas de las que han de rendir cuentas a Dios, siguiendo a los grandes predecesores, como el desprecio, el considerarse tierra y ceniza. El Señor pide santificación, purificación, silencio y humildad.

Estos párrafos son muy importantes, pues prueban que algunos monjes de la primera mitad del siglo VI en Palestina leían a Orígenes, a Dídimo y a Evagrio, y que se preocupaban de problemas planteados por ellos, como la apocatástasis, por la preexistencia de las almas, por el sentido que hay que dar al Paraíso, etc. Por su parte, grandes líderes del monacato, como Barsanufio y Juan de Gaza, rechazaban este interés por estos problemas. Simplemente tenían a los citados escritores por herejes.

Todavía Juan Damasceno (ca. 650-750), decenios después (Fazzo, 1998), en su obra *La fe ortodoxa* (II, 1), escrita o reelaborada hacia el 743, siendo ya monje a partir del 700, menciona la apocatástasis de Orígenes, calculada en mil años, que, a pesar de fuertes disputas, llegó a ser aceptada por los cristianos ortodoxos. Era solo una hipótesis, como dice Fazzo

(1998), y una interpretación espiritual. Más adelante (II, 12) recoge la teoría de Orígenes de que el alma y el cuerpo no fueron creados juntos. Es contrario (IV, 6) a la preexistencia de las almas, como enseñó Orígenes.

Difícilmente fue hereje un teólogo que contó entre sus seguidores al fundador del monacato, Antonio, que era un origenista moderado (Rubenson, 1990); a Atanasio, el acérrimo enemigo de Arrio; a Eusebio de Cesarea, el historiador de la Iglesia; a Jerónimo, en su primera época, que recomendaba a sus ascetas femeninas leer a Orígenes; a Teófilo de Alejandría, en su primera etapa, después lo leía de tapadillo; a los Capadocios, grandes teólogos; a Evagrio Pórtico y a los monjes de Cesarea y de Palestina. Jerónimo rechaza la afirmación de que fue en Occidente el primero que se ocupó de Orígenes, y afirma que antes de él se ocuparon los obispos Hilario de Poitiers, Victorino de Pettan y Ambrosio de Milán, que habían utilizado la exégesis alegórica. Casiano conoce el *Tratado sobre los principios*, y Vincenzo de Lérius el *De adulteratione librorum Origenis* de Rufino. Sidonio Apolinar (*Ep.* III, 9.5) afirma que Rufino tradujo fielmente la obra de Orígenes. A finales del siglo v, Genadio de Marsella (*De vir, ill.* 30 y 32) defiende a Rufino de las acusaciones de Jerónimo, que las hizo movido por la envidia.

Como escribe muy acertadamente M. Simonetti (2000: 98-100)³ al referirse a la controversia origenista, el triunfo de la intolerancia significó el triunfo del oscurantismo, como sucede siempre en la Iglesia cristiana con la Inquisición; con la condena de los modernistas, que hoy no se tienen por herejes; de la modernidad por los papas; de los teólogos jesuitas y dominicos por Pío XII y, en la actualidad, de gran parte del pensamiento eclesiástico por Joseph Ratzinger, que ha laminado el pensamiento católico eclesiástico.

BIBLIOGRAFÍA

- BARTELINK, C. J. M., *Vita di Antonio: testo critico e commento*, Verona, 1974.
- BARTELINK, C. J. M. y BARCHIESI, M., *La storia laasiaca*, Verona, 1974.
- BASTIANSEN, A. A. R. y MORESCHINI, C., *Vita di Ilarione*, Verona, 1975.
- BERARDINO, A. di (ed.), *Patrologia, V: Dal concilio di Calcedonia (451) a Giovanni Damasceno. I Padri orientali*, Génova, 2001.
- BLÁZQUEZ, J. M., *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antigüedad*, Madrid, 1998.
- CANIVET, P., *Le monachisme syrien selon Théodoret de Cyr*, París, 1977.
- CARCIONE, F., *Evagrio di Epifania: storia ecclesiastica*, Roma, 1998.
- CROUZEL, H., *Origène et Plotin: comparaisons doctrinales*, París, 1992.
- *Orígenes, un teólogo controvertido*, Madrid, 1998.
- DANIÉLOU, J., *Orígenes*, Buenos Aires, 1992.
- DROBNER, H. R., *Patrologia*, Casale Monferrato, 2002.
- FAZZO, V., *Giovanni Damasceno: la fede ortodossa*, Roma, 1998.
- FONTAINE, J., *Sulpice Sévère: vie de Saint Martin I-III*, París, 1968-1969.
- GALLICO, A., *Teodoreto di Ciro: storia dei monaci sirii*, Roma, 1995.
- *Teodoreto di Ciro: storia ecclesiastica*, Roma, 2000.
- LOVATO, M. T. y MORTARI, L., *Barsanufio e Giovanni di Gaza: epistolario*, Roma, 1991.
- MONACI CASTAGNO, A. (ed.), *Origene. Dizionario: la cultura, il pensiero, le opere*, Roma, 2000.
- MORESCHINI, C., *Gregorio di Nissa: opere*, Milán, 1992.
- MORESCHINI, C. y NORELLI, E., *Storia della letteratura cristiana antica, greca e latina, I: Da Paolo all'età costantiniana*, Brescia, 1995.
- *Storia della letteratura cristiana antica, greca e latina, II.1: Dal concilio di Nicea agli inizi del Medioevo*, Brescia, 1996.
- NAUTIN, P., *Origène: sa vie et son oeuvre*, París, 1977.
- OGNIBENE, S., *La chiesa di Santo Stefano ad Urnm al-Rasas: il problema iconografico*, Roma, 2002.
- OVADIAH, A., *Art and Archaeology in Israel and Neighbouring Countries: Antiquity and Late Antiquity*, Londres, 2002.
- PEÑA, I., *La desconcertante vida de los monjes sirios, siglos iv-vi*, Salamanca, 1985.
- *El arte cristiano de la Siria bizantina, siglos iv-vii*, Madrid, 1995.
- PEÑA, I., CASTELLANA, P. y FERNÁNDEZ, R., *Les cenobites syriens*, Milán, 1983.
- PICIRILLO, M., *L'Arabie chrétienne*, París, 2002.
- QUASTEN, I., *Patrologia, II*, Madrid, 2001.
- RUBENSON, S., *The Letters of St. Anthony: Origenist Theology. Monastic Tradition and the Making of a Saint*, Lund, 1990.
- SIMONETTI, M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Roma, 2000.
- STIERLIN, H., *Orient byzantin: l'art antique au Proche-Orient. De Constantinople à l'Arménie et de Syrie à l'Éthiopie*, París, 1988.
- ZIBAWI, M., *Orienti cristiani*, Milán, 1995.

¹ Sobre el origenismo en Oriente: siglos III-IV, 322-329, siglos V-VI, 329-337; en Occidente: siglos IV-VI, 302-307, siglos VII-XVIII, 307-322; sobre Orígenes, 293-301.

² Los Capadocios o su círculo, para facilitar la lectura de las obras de Orígenes, escribieron una antología (*Philokalia*) del gran alejandrino, que obtuvo un gran éxito. El influjo de Orígenes en Gregorio Niseno es profundo, véase Moreschini, 1992, *passim*. A comienzos del siglo IV, Eustacio y Marcelo, representantes de la cultura asiática, acusaron a Orígenes; el primero, de haber alegorizado toda la Escritura, y el segundo, de haber concedido demasiado a Platón.

³ Ni en la *Vida de Antonio*, de Atanasio (Bartelink, 1974), ni en la *Vida de Hilarión*, de Jerónimo (Bastiansen y Moreschini, 1975), ni en la *Historia Lausiaca*, de Paladio (Bartelink y Barchiesi, 1974), ni en la *Vida de Martín de Tours*, de Severo (Fontaine, 1968-1969), fundadores del monacato, se menciona a Orígenes. Sobre el monacato sirio, véase: Canivet, 1977; Peña, 1985; Peña, Castellana y Fernández, 1983. Sobre el

Oriente cristiano, véase: Peña, 1995; Stierlin, 1988; Zibawi, 1995; Piccirillo, 2002; Ognibene, 2002; Ovadiah, 2002.

CAPÍTULO XV

EL SOBORNO EN LA IGLESIA ANTIGUA

La compra de cargos y el soborno fueron los grandes cánceres de la Tarda Antigüedad. Uno de los mejores especialistas en este período, A. H. M. Jones¹, insiste repetidas veces en este aspecto de la sociedad. La Iglesia cristiana participaba igualmente de esta lacra. Se examinan en el presente trabajo tan solo varios casos realmente escandalosos de sobornos.

LOS SOBORNOS DE DÁMASO, OBISPO DE ROMA

Dámaso², de origen hispano, ha sido uno de los obispos de Roma con más ansias de poder y falta de escrúpulos a la hora de obtener sus pretensiones.

Amiano Marcelino, el último gran historiador de Roma, pagano, amigo de Juliano, de gran ecuanimidad por importarle el asunto, describe los feroces y sangrientos encuentros de unos aspirantes al episcopado de Roma por el poder, aunque la antigua capital del Imperio no tenía poder universal sobre las otras Iglesias, puesto que, como afirma Agustín, todos los obispos eran iguales y sobre ellos solo estaba el concilio, con poder de legislar sobre todas ellas. Roma disfrutaba de una primacía de honor, no de jurisdicción. Su obispo era el primero

entre los iguales.

Amiano Marcelino describe las luchas en el año 360 entre Dámaso y Ursino, que dieron lugar a la elección de dos obispos, a grandes matanzas de 137 fieles en la Basílica de Sicinio (Amm. Marc., 27, 3, 11-15), y a varios casos escandalosos de soborno por parte de Dámaso.

Las *Gesta inter et Felicem*³ constituye el documento que ofrece mejor información sobre los sucesos sangrientos acaecidos con ocasión de la elección de Dámaso y de Ursino. Dámaso salió vencedor por el apoyo imperial. Aunque la versión de las *Gesta* es descaradamente favorable a Ursino, la investigación moderna está de acuerdo en que las *Gesta* son un documento de valor histórico. Dámaso, para obtener el triunfo, acudió al soborno. El clero, reunido, pidió como obispo sucesor de Félix, que había muerto el 22 de noviembre de 365, a Dámaso, mientras que Ursino fue consagrado a su vez por el obispo Pablo, obispo de Tivoli. Hubo, pues, dos obispos a la vez en Roma. El texto continúa así:

Quando Dámaso, que siempre había ambicionado el episcopado, se enteró de esto reúne a sueldo a todos los cocheros de cuadrigas y a la plebe inculta y armado con bastones irrumpe en la basílica de Julio y durante tres días se entrega a una desenfrenada matanza de fieles. Siete días después, acompañado de todos los perjuros y de gladiadores que había comprado con grandes sumas de dinero, ocupó la basílica de Letrán y fue ordenado allí obispo. Sobornando al juez de la Urbe, Vivencio, y al prefecto de la Annona Juliano, logró que Ursino, varón venerable, que había sido ordenado obispo con antelación, fuese enviado al exilio junto con Amancio y Lupo. Después de esto, comenzó Dámaso a reducir con bastonazos y matanzas de todo tipo a la plebe romana que no quería entregarse. Se esfuerza también por expulsar de la Urbe a siete presbíteros que habían sido tenidos por la autoridad. Pero el pueblo fiel, saliendo al encuentro, rescató a estos presbíteros y los llevó sin demora a la basílica de Liberio. Entonces Dámaso reúne mediante perfidias a los gladiadores, a los cocheros de cuadrigas y a los enterradores y a todo el clero con hachas, espadas y bastones y pone sitio a la basílica en la segunda hora del día 26 de octubre durante el consulado de Graciano y Dagalaíso (366) y provocó una gran batalla. Forzaba y prendía fuego a las puertas para encontrar la manera de irrumpir dentro. Por su parte, algunos de sus acompañantes, tras destruir el techo de la basílica, hacían perecer arrojándoles tejas al pueblo fiel. Después todos los damasianos irrumpieron en el interior de la basílica y mataron a 160 de la plebe, tanto hombres como mujeres, e hirieron también a muchísimos otros, muchos de los cuales murieron. Por el contrario, del partido de Dámaso no murió ninguno. Tres días después, la plebe santa se reunió y comenzó a recitar contra él las palabras del Señor, diciendo: «No temáis a aquellos que matan el cuerpo pero no pueden matar el alma». Cantaba también los Salmos, diciendo: «Dieron los cadáveres de tus siervos por pasto a las aves del cielo, y la carne de tus santos a las fieras de la tierra. Derramaron como agua su sangre en los alrededores de Jerusalén, sin que hubiese quien les diera sepultura» (*Salmo* 78).

Así pues, se reunía la plebe en la basílica de Liberio y clamaba diciendo: «Cristiano emperador, no se te oculta nada. Que vengan a Roma todos los obispos; que se abra una investigación; Dámaso ha causado ya cinco guerras; fuera los homicidas de la sede de Pedro». Así pues, el pueblo de Dios

solicitaba con súplicas insistentes que se reuniesen los obispos para que, mediante una justa sentencia, expulsasen a este, manchado con tanta impiedad, que era famoso porque las matronas le amaban tanto que ara llamado escarba-orejas de las matronas. Así pues, las voces de la plebe llegaron al emperador Valentiniano, quien conmovido en su piedad permitió el retorno de los exiliados. Entonces Ursino, junto con los diáconos Amancio y Lupo, volvió de la Urbe el 15 de septiembre durante el consulado de Lupicino y Jovino (367). La plebe santa salió a su encuentro con alegría. Pero Dámaso, consciente como era de tantos crímenes, agitado de grandes temores, sobornó a todo el palacio imperial para que sus acciones no llegasen a conocimiento del emperador. El emperador, desconocedor de lo que Dámaso había hecho, promulga un edicto para que, manteniéndose a Ursino en el exilio, no se produzcan en lo sucesivo nuevos enfrentamientos funestos entre el pueblo. Entonces el obispo Ursino, varón santo y sin pecado, tras consultar a la plebe, se entregó en manos de los malvados y el 16 de noviembre, por mandato del emperador, se encaminó espontáneamente al exilio. Pero el pueblo, temeroso de Dios y que no cedía a ningún tipo de persecuciones, no tuvo temor del emperador, ni del juez (el prefecto de la ciudad), ni del mismo autor de los crímenes, el homicida Dámaso, y en los cementerios de los mártires celebraba reuniones sin la presencia de clérigos. Por ello, habiéndose reunido muchos fieles en Santa Inés, Dámaso irrumpió armado con sus satélites y acabó con muchos mediante una matanza devastadora. Este crudelísimo hecho desagradó mucho a los obispos de Italia. A estos los invitó solemnemente a la fiesta de su aniversario y acudieron algunos de ellos, a los que pidió con súplicas y dinero que emitiesen una condena contra el santo Ursino. Ellos respondieron: «nosotros hemos venido a un aniversario, no a condenar a una persona sin escucharla». De este modo su malvado proyecto no alcanzó el efecto que deseaba.

(Traducción de R. Teja)

En las *Gesta* hay varios casos de compra y de soborno por parte de Dámaso:

1. Reunió a sueldo a todos los cocheros de las cuadrigas del circo, a la plebe y a los gladiadores, a los que compró con grandes sumas de dinero. Era fundamental en la lucha contar con los gladiadores, puesto que eran los únicos que tenían armas en Roma.

2. Sobornó al juez de Roma, de nombre Vivencio, y al prefecto de Annona, Juliano. Los sobornaría con grandes cantidades de dinero, pues desempeñaban dos grandes magistraturas de la ciudad y no los compraría por poco precio. Con estos dos sobornos pretendía que estos magistrados exilaran de Roma a Ursino, que había sido consagrado obispo de la ciudad antes que Dámaso. Pero también compró a sueldo a los enterradores.

3. Sobornó a todo el palacio imperial, sin duda e igualmente, con grandes cantidades de dinero, para que sus crímenes no llegaran a oídos del emperador que, desconocedor de los crímenes de Dámaso, desterró a Ursino. Finalmente, como el pueblo no cediese ni ante el emperador

ni ante el juez ni ante el prefecto de Roma, y Dámaso asesinase a muchos fieles reunidos en Santa Inés —lo que desagradó mucho a los obispos de Italia—, Dámaso intentó que los obispos condenasen a Ursino, para lo que repartió mucho dinero, es decir, intentó comprar y sobornar con dinero a muchos obispos, pero no logró su propósito.

Esta narración de las *Gesta* describe la lucha de Dámaso y Ursino por el episcopado de Roma. Dámaso compró con grandes cantidades de dinero a los aurigas, a la plebe, a los gladiadores, a los sepultureros, y lo intentó con los obispos de Italia. Sobornó al juez y al prefecto de la Annona y a toda la corte imperial. Lo más criminal de la actuación de Dámaso son las repetidas matanzas que la gente comprada por él hizo en las iglesias. No se respetó el derecho a asilo en lugar sagrado.

LOS REGALOS Y LOS DONATISTAS

La Iglesia donatista⁴ era la heredera de la Iglesia de Cipriano, pero encontró una fuerte oposición en Agustín. Los obispos africanos regalaron un lote grande de caballos númerados, que eran muy famosos, a los altos cargos militares de Italia, para que presionaran al obispo de Roma para que condenara a los donatistas. Se trataba de un regalo único. Siempre se regalaba dinero y objetos de gran valor, como joyas, vestidos, etc., pero no caballos.

SOBORNOS DE AGUSTÍN CONTRA LOS PELAGIANOS

Agustín luchó encarnizadamente contra Pelagio. Alipio, amigo íntimo del obispo de Hipona⁵, llevó a Italia la promesa de ochenta sementales criados en las fincas de la Iglesia, como regalos para los oficiales de caballería, cuyas opiniones sobre la

gracia resultaron decisivas en la lucha contra Pelagio (*Op. Imp.*, I, 42).

MELANIA LA JOVEN

Es una de las mujeres ascetas más fascinantes de la Tarda Antigüedad (383-439), conocida gracias a la vida que escribió Geroncio⁶, que la acompañó en vida. Era de procedencia hispana y poseía uno de los capitales más fuertes del Imperio en su tiempo, pues tenía unos ingresos de doce mil miríadas de libras de oro y posesiones en Hispania, Campania, Sicilia, África, Mauritania, Britannia y otros países (Ger., *VM.* II).

Cuando determinó dedicarse al ascetismo y vender sus fincas, la ley prohibía que salieran de la familia. Encontró la oposición de Sereno, hermano de su esposo Piniano (Ger., *VM.* 10), que pretendía que pasaran a él todos los bienes numerosos e importantes, y de su padre, Publicola, que pensó apoderarse de sus bienes y repartirlos entre sus otros hijos, es decir, planeaba desheredarla (Ger., *VM.* 12). Los parientes, que eran de rango senatorial, conspiraron también para apoderarse de los bienes y enriquecerse con ellos. Melania acudió a la emperatriz Serena, ofreciéndola, así como a los chambelanes y a los eunucos de la corte, valiosos regalos. La emperatriz aconsejó a su esposo, el emperador Honorio, para que decretase que, en cada provincia, sus bienes fueran vendidos bajo la responsabilidad de los gobernadores y de los magistrados, y que el dinero de la venta le fuera remitido a Melania.

Geroncio (*VM.* 11-12) escribe que, habiendo tomado joyas de gran precio y vasos de cristal para hacer un regalo a la emperatriz, y además adornos que consistían en anillos, objetos de plata y vestidos de seda para ofrecerlos a los eunucos y a los cubicularios y chambelanes, Melania se presentó en palacio. En

agradecimiento a la orden del emperador, envió joyas preciosas y vasos de cristal a los soberanos, diciendo que aceptaran de su parte estos modestos regalos. Geroncio termina la narración de la visita de Melania la Joven a la emperatriz afirmando que ningún senador podría comprar la casa de Piniano, y, por su gran valor, se la ofreció a la emperatriz por medio de los obispos para que la comprara, a lo que se negó. Solicitó de la emperatriz que aceptara, al menos, unas esculturas muy preciosas (se desconoce cuáles eran). La casa no se pudo vender. Se encontraba situada sobre el Coelius, donde después se levantó el convento de San Erasmo, cerca de San Esteban. Estaba próxima a otras mansiones de familias de la aristocracia romana, como Pammaquio⁷, Byzantius y los Anicios⁸. La mansión ardió con ocasión del saqueo de Roma por Alarico en 410.

Las casas de la alta aristocracia de Roma y de Constantinopla eran verdaderos museos. El palacio de Lausus, en Constantinopla, guardaba la colosal imagen de Zeus, esculpida por Fidias para el templo de Zeus en Olimpia, poco después de su terminación en 460 a.C., y la Afrodita de Cnidos, sedente, de marfil con ropajes de oro, que ocupaba un tercio del santuario, patrona de la navegación, obra de Praxíteles (392-330 a.C.), que era una escultura de culto en su templo de Cnidos. Estaba esculpida en mármol de Paros y se la representaba desnuda, a punto de bañarse. El desnudo, tan usado en el arte en fecha posterior, parece ser una adición de Cnidos. Todas estas esculturas desaparecieron en el incendio de Constantinopla en tiempos de los emperadores León y Basilisco.

Los romanos, desde finales de la República romana, 195 a.C., fecha en que se pusieron en contacto con Grecia, fueron unos grandes coleccionistas de obras de arte, y saquearon Grecia⁹. Estas esculturas, de las cuales muchas eran imágenes religiosas o procedían de templos paganos, en la Tarda Antigüedad habían perdido su carácter religioso y eran sencillamente decorativas.

Este criterio lo expresó magníficamente Prudencio a finales del siglo IV, cuando, en el *Contra Symmachum* (I, 503-505), escribió:

lavad, magnates, esos mármoles manchados de podrida sangre. Permitido sea que las estatuas, obras de grandes artistas, se alcen puras, que ellas lleguen a ser bellísimos ornatos de nuestra patria y que una mala usanza, sin ya color alguno, no mancille los monumentos de arte tornando otra vez al pecado.

(Traducción de A. Ortega)

Los regalos de Melania a la emperatriz y al personal de la corte imperial, aunque eran frecuentes en la época, suponían una especie de soborno camuflado o de compra, para alcanzar el fin de la entrevista, es decir, que el emperador ordenara poder vender las fincas de Melania.

Geroncio menciona entre los dones que ofreció a la emperatriz adornos que serían pulseras, pendientes o collates, fíbulas, coronas para el cabello de gran precio, de las que se conoce una gran cantidad y variedad, que inundan las colecciones particulares y los museos de todo el mundo¹⁰. En una pintura guardada en la catedral de Tréveris, una dama ricamente adornada con varios collares sostiene un cofre lleno de joyas, del que saca un collar de gruesas perlas. Precisamente, el mejor poeta cristiano contemporáneo de Melania la Joven, el hispano Prudencio, en su poema *Hamartigenia*, 259-277, describe fabulosamente bien el lujo de los adornos de las damas en los siguientes versos:

De ahí nace la cosecha de los crímenes y la raíz única de los males cuando el lujo del ornato, medianero seductor del pudor quebrantable, pasa por la criba todas las aguas de los ríos y los males ocultos, cuando la ambición absurda escudriña las venas de la tierra sucia, escarbando las profundidades de la naturaleza oculta por sí, al excavar, encuentra acaso en sus minas las piedras brillantes. Porque la mujer, insatisfecha de su natural encanto, finge una extensa hermosura, como si la mano del Señor, su artífice, le hubiese dado un rostro inacabado que exija todavía otra cosa alguna, ora sea embellecerlo en su altiva frente coronada de engastadas amatistas, ora ceñir su cándido cuello de collares fulgurantes, ora colgar en sus cargadas orejas pendientes de verdes esmeraldas. En sus cabellos relucientes de perfume prende la blanca perla de las conchas marinas y con cadenitas de oro quedan sujetos los bucles de su cabellera. Asco da detallar las sacrílegas desazones de las matronas que tiñen de afeites la obra engalanada con los dones de Dios, de forma que el cutis, manchado de colorines, pierde su natural aspecto y se hace irreconocible por sus falseados colores.

(Traducción de A. Ortega)

El ataque al lujo de las damas era antiguo en los escritores latinos. Baste recordar el ataque de Lucrecio (98-55 a.C.) al lujo

escandaloso de las mujeres (versos 1125-1132 y 1423-1429), cuyo libro *De natura rerum* sigue al pie de la letra al fundador del epicureísmo (341-270 a.C.), y fue traducido por Cicerón (106-43 a.C.).

Después de los adornos, Geroncio menciona los vasos de cristal. Sobre los objetos de vidrio y su calidad en el Bajo Imperio, uno de los mejores especialistas del siglo xx, A. Grabar, escribe:

Es ínfimo el número de objetos de vidrio, con decoración de figuras o de motivos diversos, que pueden atribuirse a los últimos siglos de la Antigüedad. Existen, en el Tesoro de San Marcos, en Venecia, dos notables cubitos, de vidrio ligeramente colorido, cuyos motivos figurativos, más opacos, representan escenas de caza y escenas dionisiacas. En Colonia, hay una copa que está dotada de bustos-retratos, los cuales serían los de los hijos de Constantino. Además de esto, en otras piezas, en las que las imágenes monocromas se han obtenido haciendo unas muescas en la pared del objeto, los asuntos son cristianos. Y lo mismo ocurre, por ejemplo, en el cáliz eucarístico de la colección Dumbarton Oaks, de origen palestino, que reproduce el santo sepulcro, y en ese otro cáliz, que tiene una imagen de los santos Pedro y Juan, como pescadores, y que ha sido encontrado recientemente en Túnez¹¹.

A. García y Bellido¹² ha insistido en la calidad de los vasos de vidrio del Bajo Imperio como uno de los aspectos más impresionantes del arte de la Tarda Antigüedad, recordando el cuenco de vidrio, en la actualidad en Berlín, decorado con escenas gladiatorias; el vaso de Hohensülzen, en el Museo de Maguncia, o las diatretas de Hohensülzen, también en el citado Museo de Maguncia: de Tiermes (Soria), hoy en el Museo Arqueológico Nacional de Madrid, de Colonia-Braunesfeld, en la actualidad en el Römisch Germanisches Museum de Colonia, o el cuenco de vidrio con escenas de cacerías de jabalí (el cazador alancea a la fiera, a pie, ayudado por sus perros). Las escenas de cacerías son muy frecuentes en estos cuencos de Colonia; o el cuenco con cuadrigas corriendo en el circo, guardado en el mismo museo, o el fondo de vidrio decorado con los apóstoles Juan y Pedro como pescadores, hallado en Cartago, hoy en el Museo de Bardo, Túnez; o uno de los vasos de vidrio de Begram, con escenas de la guerra de Troya, o las botellas y jarros de todo tipo de formas con decoración acordonada. Los centros productores de estos vidrios debían de ser varios. Uno

era Colonia, pero no parece que sobrepasara mucho los comienzos del siglo IV. Los vasos de vidrio de Begram procederían de Siria o de Alejandría¹³.

Los objetos de plata deben de ser fuentes, platos, tazas, jarros y joyeros, de los que también se conocen bastantes piezas. Baste recordar el *lanx* de Cambridge, hoy en el Museo Británico de Londres, decorado con Artemis dispuesta a salir a cazar, con un altar, con Atenea, con dama mirando a Artemis y con Leto sentada mirando a Apolo de pie delante de un templo¹⁴. El tesoro de Mildenhall, sopera, bandejas con temas báquicos, gran bandeja decorada con figuras báquicas, Dionisos, Hércules ebrio sostenido por sátiros y Pan, acompañados por Ménades danzando y sátiros. Esta pieza mide 60,5 cm de diámetro, con gran cabeza de Océano en el centro¹⁵; bandeja de plata con Artemis cabalgando un ciervo, en la actualidad en Berlín¹⁶; cuencos, platos de pescado, platos grandes de todo tipo, bandeja de Ariadna, plato con puerto de mar, plato de Aquiles, del tesoro de Kaiseraugst¹⁷; vajillas romanas de plata halladas en las provincias galas y germanas¹⁸, etc. En este grupo de objetos de plata entran los cofres, como el hallado en Roma, fechado en la mitad del siglo IV, decorado con las Musas¹⁹. El mas famoso es el de los esposos Secundus y Proiecta, descubierto en Roma a finales del siglo XVIII. El servicio nupcial estaba compuesto por otras muchas piezas. Se fecha en los años 379 y 383, porque el obispo de Roma, Dámaso, compuso en 384 la inscripción funeraria en Roma por la joven esposa difunta. En la tapa del cofre, repujado en hoja de plata, estaban representados los bustos de los dos esposos dentro de una corona de hojas sostenida por dos erotes. En el frontal, Venus desnuda, sentada en una concha, se peina mirándose en un espejo, sostenida la concha por jóvenes Tritones que cabalgan Amorcillos que ofrecen ofrendas. A los lados, Nereidas y Tritones montan

monstruos marinos. En el lado posterior se representa la entrada de la recién desposada en el palacio, acompañada de gentes que llevan presentes. En el borde inferior se encuentra la inscripción. En el cuerpo del cofre, en el centro, entre dos arcadas a cada lado, se sienta la esposa, que se dispone a hacerse el tocado entre dos sirvientas que traen un estuche y un espejo. Dos pavos reales en las esquinas complementan el conjunto. En los laterales y en la parte posterior, otras sirvientas transportan lámparas y diferentes objetos. Esta iconografía es frecuente en los talleres orientales, y proceden de Antioquía o de Constantinopla. La inscripción es cristiana: «Secundus y Proiecta, que podáis vivir en Cristo», pero los temas, muchos de ellos son paganos. Esta mezcla de elementos cristianos y paganos demuestra que son meramente decorativos y es muy típico de la alta sociedad romana de esta época. En Roma hay muchos ejemplos de esta coexistencia de elementos paganos y cristianos, como en las pinturas de la Catacumba de Vía Latina²⁰. La composición de la *toilette* de Venus sentada dentro de la concha sostenida por Tritones es frecuente en los mosaicos del África Proconsular, como en pavimentos de Sétif, la antigua Sitifis, hallados en los Pequeños Baños, del siglo IV o de los comienzos del siglo siguiente²¹; también en Cartago, de la misma fecha²² y de Djemil, la antigua Cuicul, Casa del Asno, también de la misma época²³.

El mejor comentario iconográfico a las joyas que ofrece Melania la Joven a la emperatriz es el que se puede hacer sobre algunas damas representadas en pinturas y mosaicos, además de la ya mencionada dama del sofiteo del aula del Palacio de Elena, en Tréveris, con cofre repleto de joyas, más las que ella misma llevaba encima²⁴. La tres damas cristianas del *Coemeterium Maius*, limeta del arcosolio de la cámara 5; del cementerio de Calixto, Dionysas, en la cripta de los Cinco Santos y la orante del cementerio de Trasone, todas en Roma. Para los brazaletes y

collares²⁵, disponemos de las Nereidas de Piazza Armerina, de los años 310-330²⁶. En la Hispania del Bajo Imperio ha aparecido un mosaico en Noheda, Cuenca, con el mito de la boda de Attis con la hija del rey de Pessinonte, que es el mejor comentario gráfico a las joyas que puede llevar una dama de la alta sociedad romana. La esposa va adornada con collares de piedras preciosas, con un broche ancho redondo a la cintura y con cintas de palas en el pelo, peinado, y con pendientes en las orejas. Las tres sirvientas que la acompañan ciñen el cuello con collares. Una lleva un cofre, posiblemente con joyas²⁷. El mismo mito se repite en la villa de Arellano, Navarra. La esposa y su dama acompañante llevan lujosos collares y pulseras²⁸, al igual que en otro mosaico de esta misma villa con el mito de la partida para la caza de Adonis. Las dos damas llevan, igualmente, valiosas joyas al cuello y en las muñecas²⁹.

Los vestidos de seda podrían referirse a mantillas, que cubren la cabeza de las damas mencionadas en el cementerio de Trasone o en el mosaico de Noheda, pero más probable es que sean trajes de seda pintados y con figuras en colores. De ellos habla Paulino de Nola, como el que viste la citada dama del cementerio de Trasone.

Olimpiade, la patricia de Constantinopla vinculada a Juan Crisóstomo (Pall., *HL*, LXI, 156), regaló sus bellos tisús de seda a las sacristías de la Iglesia para adornar las iglesias. Jerónimo (*Ep.*, LX, 12) alaba a Nepociano por preocuparse de los cortinones de las puertas.

Prudencio (*Hamart.* 285-298) menciona el lujo escandaloso de los vestidos de seda llegados de Oriente, y por lo tanto exóticos, decorados con figuras. El poeta se refiere a los trajes de los hombres, pero serían parecidos los de las mujeres. Dice así:

Buscan las más refinadas vanidades con que puedan embellecerse para enervar livianos su natural virilidad. Se gozan de tomar ondulantes vestidos no de lana de las ovejas, sino de los textiles vegetales (sedas) importadas del Oriente, y de cubrir con telas brocadas sus robustos cuerpos. A esto se añade el arte para que los hilos teñidos en la cocción de hierbas compongan variadas figuras de fantasía con sus

hebras diversas. Como quiera que sea el vellón de animal suavísimo al tacto, se le carda y prepara. Verás a este ir en rauda carrera a la caza de túnicas lascivas (transparentes) y remedar él mismo, con telas exóticas, los emplumados ropajes de pájaros multicolores; a aquel otro, dejar en vergonzoso reguero de efluvios afeminados con sus pinturas olorosas y polvos peregrinos.

(Traducción de A. Ortega)

El uso de estos vestidos de seda era muy frecuente a finales de la Antigüedad. A. Grabar³⁰ concede mucha importancia al lujo de los tejidos. La mayoría de los conservados proceden de Egipto. Siria debía de ser un centro importante de tejidos de Oriente. La seda llegaría a través del mundo sasánida.

Melania la Joven, como puntualiza Geroncio, ofreció adornos y vasos de cristal a la emperatriz Serena, y anillos, objetos de plata y vestidos de seda a los eunucos y a los cubicularios. Llama la atención que Queronio, entre los objetos de regalo, no mencione marfiles, que eran muy frecuentes³¹.

LOS SOBORNOS EN LA ELECCIÓN DE OBISPOS

Como el cargo de obispo en el Bajo Imperio tenía muchas ventajas económicas y fiscales, la compra de obispados, sobornando a la plebe y al clero, que eran los que tenían voto, era frecuente. Juan Crisóstomo, obispo de Constantinopla, en el sínodo celebrado en Éfeso en el año 401, descubrió seis casos de simonía episcopal. Los obispos acusados aceptaron los sobornos sin rodeos. «Hemos pagado sobornos, lo reconocemos —afirmaron—, con el fin de que nos designaran obispos y nos eximieran de los gravámenes civiles». Reclamaron o que se les confirmara o que se les devolviera el dinero, si ello era posible. También afirman que: «algunos hemos entregado los muebles que pertenecían a nuestras esposas». Se les devolvió el dinero de los sobornos. Después de la expulsión de Juan Crisóstomo de Constantinopla, incluso los obispos, mientras duró el episodio, estuvieron con sus esposas. Los casos de sobornos en la elección de obispos eran muy frecuentes, según se deduce de algunas

frases de Basilio de Cesarea.

LOS SOBORNOS DE TEÓFILO, PATRIARCA DE ALEJANDRÍA

El tío de Cirilo también utilizó los sobornos para alcanzar sus propósitos, como indica Paladio de Helenópolis (*Diálogo sobre la vida de Juan Crisóstomo*), cuando Teófilo (385-412) acudió a la corte de Constantinopla con intención de deponer a Juan Crisóstomo (347-407), patriarca de la capital del imperio. Debió de comprar a todo el mundo, a juzgar por el resultado.

LOS SOBORNOS DE CIRILO, PATRIARCA DE ALEJANDRÍA

Los sobornos del patriarca de Alejandría, Cirilo (370/380-444), son el caso conocido más descarado y cínico de sobornos. Llegó a sobornar no solo a la corte imperial de Constantinopla, sino hasta al mismo emperador. R. Teja, en su estudio del Concilio de Éfeso del 431, se vio obligado a referirse continuamente a estos sobornos³². Ya el tío de Cirilo, Teófilo, también patriarca de Alejandría, acudió al soborno para lograr sus deseos, según se ha indicado.

Se recogen, brevemente, los principales sobornos de Cirilo. El emperador Teodosio II (408-450)³³ era contrario al patriarca alejandrino, por lo que este repartió grandes cantidades de dinero y oro en Constantinopla a través de sus agentes y de los monjes, capitaneados por Dalmacio.

En este aspecto es fundamental el fragmento de la carta de Acacio de Berea a Alejandro de Hierápolis, que traduce R. Teja³⁴:

Habiéndose llevado a cabo la discusión de las dos ante el píisimo y amadísimo de Dios nuestro

emperador, mientras el piísimo emperador estaba en todo de acuerdo con los orientales y así lo manifestaba, el mucho dinero que entregó Cirilo echó abajo la verdad por nuestros pecados. Pues, cuando murió el eunuco Escolástico, el piadosísimo emperador, al investigar sus cosas, encontró un cofre que contenía la infinita cantidad de oro que había dejado, pues había recibido muchas libras de oro de Cirilo. Este oro entregado por un cierto Pablo, hijo del hermano de Cirilo alejandrino, que era allí *comes consistorianorum*, además de otros muchos regalos de diversos tipos que fueron ofrecidos a diversas personas.

Acacio describe sin tapujos la manera de actuar de Cirilo, que consiste en comprar con grandes cantidades de libras de oro a las personas más influyentes de la corte de Constantinopla, para que influyeran en el emperador. En este caso, compró al eunuco Escolástico. Acacio sabía, pues debía de ser pública en todo Oriente, la desvergüenza de Cirilo en sobornar con grandes cantidades de oro a todo el mundo con poder y que el oro lo recibió Escolástico a través de Pablo, hijo del hermano de Cirilo, que era *comes consistorianorum* y desempeñaba un alto cargo en la corte de Teodosio II. Pero Cirilo también hizo otros regalos a diferentes personas. Cuando se trataba de sobornar, no se mostraba tacaño. El partido de los orientales favorables a Nestorio estaba perfectamente informado de los sobornos de Cirilo. Ante la imposibilidad de impedirlo, los partidarios de Nestorio se retiraron dando la causa por perdida. Cirilo compraba a todo el mundo regalando grandes cantidades de oro, como lo afirma también, tajantemente, Teodoreto de Ciro, defensor de Nestorio, en carta a Alejandro de Hiérapolis: «aquí no hay nada nuevo que esperar, porque todos han sido convencidos por el oro de que solo hay una naturaleza de la deidad y de la humanidad».

Teodosio II ordenó volver a sus ciudades a todos los obispos orientales que permanecían aún en Éfeso, excepción hecha de Cirilo y Memnón, que habían sido depuestos y que debían permanecer bajo arresto. Cirilo, mediante sobornos, huyó y marchó a Alejandría, donde fue recibido triunfalmente³⁵. Los regalos se hicieron, en este caso, al conde Juan, que a la sazón, era *comes sacrarum largitionum* y había sido enviado por Teodosio II a Éfeso en 431, con el fin de hacer las paces entre

ambos grupos enfrentados. A Juan lo sobornó con oro. Nestorio describe la actuación de Juan, que se doblegó porque estaba ya cubierto de oro, es decir, que había sido sobornado antes. La marcha de Cirilo a Alejandría fue preparada y comprada mediante regalos, según escribe el propio Nestorio en el *Libro de Heráclidas* (247-248), en el que da su versión de los hechos sin tapujos y descaradamente. Cirilo había prometido a Teodosio II por medio del *comes* Juan dos mil libras de oro, que no envió. Con esta fabulosa cantidad de oro se sobornaba al emperador. El concilio terminó de mala manera, sin ratificar el Concilio de Nicea del 325. Fue un auténtico fracaso para Nestorio y para los obispos orientales. Cirilo consiguió lo que pretendía: deponer a Nestorio como patriarca de Constantinopla. Confirmó lo que en 382 Gregorio Nacianceno, patriarca de Constantinopla en tiempos de Teodosio I (379-395), escribió a Procopio, que no ha visto que ningún concilio tenga éxito ni que remedie los males, al contrario, que los aumenta.

La situación después del concilio no fue todo lo favorable a Cirilo como esperaba. En la corte de Constantinopla, algunos altos funcionarios atacaron a Cirilo. La emperatriz Pulqueria, que fue su valedora, se volvió remisa en sus sentimientos hacia Cirilo. Pero el débil Teodosio II ante esta situación de la corte, podía cambiar. Cirilo acudió una vez más a los sobornos³⁶. R. Teja³⁷ ofrece, traducidas por él mismo, algunas otras fuentes referentes a los sobornos descarados, públicos y frecuentes de Cirilo.

Nestorio, en el *Libro de Heraclidas* (305-307), al describir el viaje del emperador de Cirilo a Constantinopla e Éfeso, lugar al que había acudido el emperador a encontrarse con Cirilo para dar gracias a Dios por la basílica de San Juan Evangelista y por haber solucionado el problema planteado en el Concilio de Éfeso, escribe:

Cirilo y el emperador. Él (Cirilo) llenó las naves de todo tipo de vestidos preciosos y de regalos para

el emperador, para su familia imperial y para los cortesanos, según su rango y su dignidad, en la medida que ello era necesario. Llegó a Éfeso, entregó sus presentes. fue honrado y provocó la admiración de todos: por los honores que recibió, estaba en boca de todos. Recibió todos los honores, hasta el punto de sentarse con el emperador en el primer trono, quiero decir (sobre el trono) del emperador, mientras este se sentaba en el segundo, y esto tenía lugar en el palacio, en la carroza y en público, con el fin de que el trono del emperador fuese santificado con su presencia. Por el mismo motivo, le introdujo en Constantinopla, con el fin de que las hermanas del emperador, la familia imperial y la ciudad fuesen santificadas con su presencia. Cuando también allí hubo saciado la avidez de todos los hombres mediante regalos y ya no le quedaba nada, entonces (el emperador) ordenó reclamarle el oro que él debía por escrito, es decir, dos mil libras. Él no podía negarlo, pues si lo negaba sería refutado y perdería su fama. Cuando se dio cuenta de ello y comprobó que el tumulto que le amenazaba era un gran mal, dio una fianza por esta (deuda), se embarcó en medio de las tempestades y entre un gran tumulto y huyó para no caer en otros males por culpa de los acusadores que le acusaban.

Este texto es fundamental por varias noticias que recoge Nestorio. Cirilo, a fuerza de sobornos en la corte había logrado que Teodosio II, de favorable a Nestorio, apoyara la causa de Cirilo. Cirilo y Teodosio II hicieron un viaje juntos de vuelta de Éfeso, después del Concilio. Cirilo había llegado a Éfeso cargado de regalos, consistentes en vestidos preciosos, como había regalado Melania la Joven a la emperatriz Serena, y de otros regalos para el emperador y para la familia imperial. La primera sería la emperatriz Pulqueria y para todos los cortesanos. Los regalos se hacían según el rango y dignidad de las personas que los recibían, y según su influencia. En Éfeso entregó los presentes. Cirilo fue muy honrado por ello en público, recibiendo los honores más grandes que podía recibir. Esto sucedió en Éfeso. En Constantinopla sobornó a todo el mundo. Teodosio II le reclamó dos mil libras de oro que le había prometido; como no pudiera entregar la cantidad, dio la fianza y huyó de los acusadores.

El soborno de la corte de Constantinopla mediante regalos era continuo. Se confirma esta política por una carta del 432 escrita por la Iglesia de Alejandría, en un ambiente de mutuas relaciones entre las Iglesias de Alejandría, de Antioquía y de Constantinopla, con el fin de liquidar el cisma ocasionado por Nestorio. Epifanio³⁸, archidiacono de Cirilo, escribió una carta al sucesor de Nestorio en Constantinopla, Maximiano, quejándose de la tibieza con que él y otros partidarios suyos

apoyaban su causa.

Epifanio menciona las gestiones emprendidas por Cirilo en Constantinopla y alude a los regalos. Puntualiza que estos regalos tenían por destinatarios, principalmente, las personas de más influjo en Teodosio II y en la emperatriz Pulqueria, es decir, los *praepositi sacri cubiculi* de Teodosio II y las *cubiculae* de Pulqueria. Los regalos los recibían también las camareras de la emperatriz. En la carta queda al descubierto la rapacidad de los cortesanos, que no se daban por satisfechos y no defendían la causa de Cirilo, tal como él deseaba.

El principal opositor en la corte era el *praepositus* Chrysenos, al que ya se había sobornado mediante regalos. Epifanio exhorta a Maximiano a que anime a Pulqueria y a los archimandritas a que presionen a Teodosio II para que condene definitivamente a Nestorio. Maximiano debía, igualmente con los bienes de la Iglesia de Constantinopla, satisfacer la avaricia de los que recibían los regalos en bien de la Iglesia de Alejandría, que era inmensamente rica. En la carta se afirma claramente que los regalos los costeaba la Iglesia de Alejandría y que, incluso para hacerlos, había tenido que pedir préstamos. Los regalos se hacían principalmente en libras de oro. Epifanio, al final de la carta, enumera los regalos ofrecidos a los cortesanos, sin duda para que al patriarca de Constantinopla se los recuerde y no sean remisos a defender la causa de Cirilo. La carta es un templo magnífico de la política eclesiástica del momento y de la venalidad de los altos funcionarios de la corte de Teodosio II. Los regalos ascendían a 1.380 libras de oro; 100 monedas de oro; 24 alfombras de diferentes tamaños; 25 alfombras de lana; 24 velos o cortinas; 18 cortinas; 14 tapices de diferentes tamaños; 22 cojines; 4 taburetes y otros 28 taburetes y 8 taburetes de marfil. Se mencionan también cátedras de marfil, o mejor, recubiertas de marfil, como la famosa del obispo Maximiano de Rávena; 30 velos de cátedras, que serían de seda;

22 cortinas para las puertas; 22 manteles de mesa; 6 mesas grandes; 16 posibles plumas de avestruz y 10 productos persas, que podían ser alfombras o páteras.

Los regalos que hizo Melania la Joven a la emperatriz Serena y a la corte de Honorio, a pesar de poseer el capital más fuerte del imperio, son de pobre tono. En la Tarda Antigüedad los regalos de gran precio eran frecuentes entre las altas capas de la sociedad.

Cirilo hizo grandes regalos a los monjes para atraerlos a su causa. Nestorio, en el *Libro de Heráclidas* (247, 255), lo afirma tajantemente: «en cuanto a aquellos que les proveían de bienes, de alimentos y de riquezas, con la ayuda todo aquello que ellos donaba a estos les excitaban y les exigían que se ocupasen constantemente de estas cosas», y más adelante:

por el hábito de monjes, ellos parecían actuar por celo. Recibían con sus hábitos [monásticos] los manjares y la alimentación en los monasterios, estos les eran dados como una recompensa por sus favores [y su caridad]; ellos engordaban sus cuerpos en vez de [servirse de] la continencia. Con la ayuda de esto que tú habías enviado y que tú habías sacado de los graneros y de los almacenes de vino, de aceite, de legumbres y de vestidos de todo tipo, tú habías llenado los monasterios que habían sido elegidos para ello y otros lugares, de forma que, incluso los santos lugares de plegaria estaban rebosantes, y las salidas y entradas de todos los lugares que podían acogerlo estaban llenas. Estas cosas tenían lugar delante de todo el mundo y tú las pagabas con lo que se denomina «bendiciones». Estas eran concedidas en forma de pago por este motivo.

Realmente, lo que sucedía en tiempos de los concilios de Éfeso y de Calcedonia (451) fue una feroz lucha por el poder entre las Iglesias de Alejandría y de Constantinopla, como muy bien afirmó Gregorio Nacianceno en el texto mencionado. Se luchaba en los Concilios por el poder. Por ambiciones desmesuradas, Teófilo de Alejandría y su sobrino Cirilo lucharon duramente para que Juan Crisóstomo y Nestorio fueran depuestos de las sedes de la capital del Imperio bizantino, y lo consiguieron sobornando a los emperadores y a la corte. Con sobornos se compraba a los emperadores, que constituían la más elevada autoridad dentro de la Iglesia, cuya decisión era definitiva. No había otra, además del Concilio.

Las luchas cristianas entre arrianos y ortodoxos durante el

siglo IV descritas magistralmente por los historiadores Sócrates³⁹, Sozomeno⁴⁰ y Teodoreto de Ciro⁴¹, y las que siguieron entre los monjes sirios después del Concilio del Calcedonia⁴², se explican fácilmente en la iglesia al tener solo el emperador el poder supremo de decisión en las controversias y el Concilio, al que se obedecía si era favorable a la doctrina del grupo. Ambos grupos acudían continuamente al emperador. El obispo de Roma solo tenía un poder honorífico, pero no de jurisdicción. El concilio ecuménico universal de Constantinopla I solo asignó un poder de honor al obispo de Roma, seguido por el patriarca de Constantinopla. El Concilio ordenó a todos los obispos no inmiscuirse en los problemas de otras diócesis. El de Calcedonia colocó en la misma categoría al obispo de Roma que al de Bizancio. Roma disfrutaba de este honor por haber sido la antigua capital del Imperio y no por ser sucesor de Pedro, es decir, que el primado de honor depende de su estatus civil (canon 17), y el de Constantinopla por ser la actual capital del Imperio (canon 28), lo que Roma nunca aceptó. El comité ejecutivo imperial que presidía el Concilio de Constantinopla rechazó de plano la pretensión de los tres legados pontificios de ocupar la presidencia. Nadie en el Concilio de Calcedonia, donde participaron seiscientos obispos, concedía ninguna posición de preeminencia al obispo de Roma, a pesar de que el obispo León (440-461) se declaró el primer *pontifex maximus* y sucesor de Pedro, apoyado en un falso manifiesto, una carta del papa Clemente enviada a Jerusalén a Santiago, el hermano del Señor. En la carta, un falso descarado de siglo IV, Pedro nombraba su único y legítimo sucesor a Clemente.

Agustín (354-430), el mayor teólogo y el más influyente de todo Occidente, no menciona ni una sola vez el papado. Para él todos los obispos son iguales y por encima de ellos solo está el Concilio. El sínodo de Elvira, a comienzos del siglo IV, en su

canon LII, ordena que ningún obispo tiene jurisdicción fuera de su ciudad. Por este motivo no recibieron Dámaso ni Ambrosio de Milán a Prisciliano, que era un obispo en malas relaciones con su metropolitano de Augusta Emérita. Cipriano (200-258), en su controversia con Esteban, obispo de Roma, sobre la validez del bautismo de los herejes, como presidente del Concilio africano celebrado en septiembre del 256, expresa su opinión en las siguientes frases: «Nadie entre nosotros se proclame a sí mismo el obispo de los obispos, ni obligue a sus colegas por tiranía o terror a una obediencia forzada, considerando que todo obispo, por su libertad y poder, tiene el derecho de pensar como quiera, y no puede ser juzgado otro».

Cipriano (*De unit.*, 4) tampoco creía que Pedro hubiera recibido algún poder sobre los restantes apóstoles, ni lo reclamó (*Ep.*, 71, 3). La cátedra de Pedro es solo la Iglesia principal y el origen de la unidad de la iglesia.

Tertuliano (155-222), maestro de Cipriano (*De pud.* 21), afirma que el poder de atar y desatar concedido a Pedro por Jesús (*Mt* 16,18-19) se concedió exclusivamente a Pedro, que no tuvo sucesor ninguno, y no a toda la Iglesia en comunión con Pedro. A Agripino, un obispo de Cartago, predecesor de Cipriano y que se consideró sucesor de Pedro, le respondió Tertuliano que Pedro no tuvo sucesor alguno, que las palabras de Cristo a Pedro concediéndole el poder de atar y desatar solo eran aplicables a Pedro y no a ningún otro obispo, y que Pedro solo fue roca para los que le trataron en vida. Estas afirmaciones tienen un valor grande por provenir de uno de los mayores escritores de la Iglesia, teólogo de primera fila, que se adelantó doscientos años a las decisiones de Calcedonia.

Sin embargo, los obispos de Roma inmediatamente anteriores al Concilio de Éfeso hicieron todo lo posible por extender su control sobre la iglesia. Dámaso (366-384) fue el primero que

interpretó la frase dicha por Jesús a Pedro sobre la roca en sentido jurídico, y solo refirió a Roma como la única sede apostólica. Para esas fechas ya se habían proclamado apostólicas las principales iglesias.

Siricio (384-399) declara apostólicos sus propios estatutos. Inocencio (401-417) es el primer obispo de Roma que reclama que todo asunto tratado en los sínodos se presente al obispo de Roma para el fallo definitivo. Bonifacio (418-422) prohibió la apelación a otras instancias, sosteniendo que sus sentencias tenían carácter vinculante permanente.

Todo esto fueron solo deseos de los obispos de Roma. Nadie los hizo caso. Durante el primer milenio, todos los concilios ecuménicos fueron convocados y presididos por el emperador, y los concilios de Toledo por los reyes godos, y únicamente tenían fuerza de ley después de firmar el monarca. Hay que esperar hasta Gregorio VII (1073-1085), que se proclamó a sí mismo señor absoluto de la Iglesia sobre los obispos, clero, fieles, iglesias y concilios, y señor supremo del mundo, con poder sobre los emperadores y príncipes. Todas estas afirmaciones suponían un choque frontal contra todos los criterios de la Iglesia durante un milenio. Es un acto de soberbia y de ansia de poder absoluto sin precedentes. Nadie se atrevió a afirmar nada de esto. Tan solo en la *Donación de Constantino*, un falso escandaloso del siglo VIII, el emperador Constantino I concedió al obispo de Roma su palacio y el primado sobre las Iglesias de Alejandría, Jerusalén, Antioquía y Constantinopla y sobre las demás Iglesias. En el siglo XV, Lorenzo Valle descubrió la falsificación burda de este documento. Una carta, posiblemente apócrifa atribuida a Teodoreto de Ciro, dirigida a Juan de Antioquía y leída como auténtica en el V Concilio ecuménico celebrado en 553, es auténticamente demoledora sobre la personalidad de Cirilo, que fue el padre del monofisismo. A él

apelan como autoridad máxima los monofisitas.

La historiografía moderna no juzga heréticas las teorías de Nestorio. Los nestorianos fueron grandes misioneros. En el siglo VI tenían abiertas iglesias en Pekín y eran consejeros de los abásidas.

¹ *The Later Roman Empire, 284-602*, Oxford, 1964 (2 vols.); R. Teja, *Organización económica y social de Capadocia en el siglo VI según los Padres capadocios*, Salamanca, 1974, págs. 189-196; R. Soraci (ed.), *Corruzione, repressione e rivolta morale nella tarda antichità*, Catania, 1999.

² J. Guijón, «L'episcopato di Damaso (366-384)», en Ch. y L. Pietri (eds.), *Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura*, II: *La nascita di una cristinità*, Roma, 2000, págs. 729-740.

³ R. Teja, *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, Madrid, 1990, págs. 188-191.

⁴ Ch. Pietri, «Le vicende della chiesa donatista», en Ch. y L. Pietri (eds.), *op. cit.*, págs. 414-428.

⁵ P. Brown, *Agustín de Hipona*, Madrid, 2001 (=Londres, 1967, 20002), págs. 367-390.

⁶ D. Gorge, *Vie de Sainte Melanie*, París, 1964; J. M. Blázquez, *Intelectuales, ascetas y demonios al final de la Antioquedad*, Madrid, 1998, págs. 288-344, 366-388, 559-560; A. Giardina, «Melania, la santa», en A. Fraschetti (ed.), *Roma al femminile*, Roma/Bari, 1996, págs. 259-285; A. Clark, *The Life of Melania the Younger*, Nueva York, 1984.

⁷ A. H. M. Jones y J. R. Martindale, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge, 1971, pág. 663.

⁸ A. H. M. Jones y J. R. Martindale, *op. cit.*, págs. 67-68.

⁹ A. García y Bellido, *Arte romano*, Madrid, 1972, págs. 41-43, 114-121.

¹⁰ M. C. Ross *et al.*, «Objets from Daily Life», en K. Weitzmann, *Age of Spirituality: Late Antioque and Early Christian Art. Third to Seventh Century. Catalogue of the Exhibition at Metropolitan Museum of Art*, Princeton, 1979, págs. 297-329.

¹¹ *La Edad de Oro de Justiniano: desde la muerte de Teodosio hasta el Islam*, Madrid, 1966, figs. 76-378.

¹² A. García y Bellido, *op. cit.*, págs. 808-817, figs. 1381-1390.

¹³ A. García y Bellido, *op. cit.*, págs. 776-779, figs. 1315-1320.

¹⁴ K. J. S. en K. Weitzmann, *op. cit.*, págs. 132-133.

¹⁵ K. J. S. en K. Weitzmann, *op. cit.*, págs. 151-152.

¹⁶ K. J. S. en K. Weitzmann, *op. cit.*, págs. 133-134.

¹⁷ A. Kaufmann-Heinimann y H. A. Cahn, *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, Derendingen, 1984; M. Martín, *Röhmuseum und Römerhaus Augst*, Augst, 1987, págs. 118-123.

¹⁸ F. Baratte, *Römische Silbergeschirr in den gallischen und germanischen Provinzen*, Aalen, 1984. Es fundamental F. Baratte y C. Jones (eds.), *L'argenterie romaine de l'Antiquité tardive*, Turnhout, 1997.

¹⁹ K. J. S., en K. Weitzmann, *op. cit.*, págs. 329-330.

²⁰ A. Ferua, *Catacombe sconosciute: una pinacoteca del IV secolo sotto la Via Latina*, Florencia, 1990.

²¹ K. M. D. Dunbabin, *The Mosaics of Roman North Africa: Studies in Iconography and Patronage*, Oxford, 1978, págs. 32, 156, lám. 149; S. Lancel, *L'Algérie antique: de Massinissa à saint Augustin*, París, 2003, págs. 184-185.

²² K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, págs. 156-158, lám. 150.

²³ K. M. D. Dunbabin, *op. cit.*, págs. 43, 134, 156, lám. 151; S. Lancel, *op. cit.*, pág. 156. También en el mosaico de Shahbe-Philippopolis, de mitad del siglo III (J. Balty, *Mosaïques antiques de Syrie*, Bruselas, 1977, págs. 20-21).

²⁴ W. Dorigo, *Pittura tardorromana*, Milán, pág. 203, fig. 159.

²⁵ W. Dorigo, *op. cit.*, págs. 208-210, 222, láms. XXI-XXIII.

²⁶ W. Dorigo, *op. cit.*, pág. 156, figs. 122-123. Para coronas, véase G. López Monteagudo, «Personificaciones alegóricas en mosaicos del Oriente y de Hispania: la representación del concepto abstracto»,

Antigüedad y Cristianismo, XIV, 1997, págs. 335-361; Afrodita en las bodas de Ares y Afrodita, de Shahba Philipopolis; Chresis en la Casa del Triunfo de Dionisos, en Antioquía; Casa de Ktisis, Casa de Ge y las Estaciones, en Antioquía; Dynamis y Evandria en el mosaico de las estaciones del Museo del Louvre; Ktisis, en la Casa de Eustolios de Kourion; Ananeosis, en Antioquía; Sotherina del Baño de Apolaisis, de Antioquía; Apolaisis de Argos; Megalopsychia de Antioquía, y Euphronesis de Kamisha. Las coronas son variadas y lujosas. Las personificaciones llevan igualmente collares. Los ejemplos se podrían multiplicar, como los de Ktisis y Kanos, en la Casa de Aión de Nea Paphos (Chipre); Dionysos y Ariadna, en las Bodas de Shahba Ohilippopolis; Armerinnia, en su tumba de Antioquía, y Tryche y Bios, en la Casa de Dionysos borracho de Antioquía.

²⁷ M. Sarmiento, «Sensacional hallazgo en Noheda, Cuenca, mosaico imperial», *La Aventura de la Historia*, 104, 2007, págs. 57-59.

²⁸ M. A. Mezquiriz, *La villa romana de Arellano*, Pamplona, 2003, págs. 232-233.

²⁹ M. A. Mezquiriz, *op. cit.*, pág. 229.

³⁰ A. Grabar, *op. cit.*, págs. 323-336.

³¹ *Ibidem*, págs. 277-297.

³² La «tragedia» de Éfeso (431): herejía y poder en la Antigüedad Tardía, Santander, 1995; *idem*, «Se transformaron en otras personas: la captación de votos y voluntades por Cirilo de Alejandría en el Concilio de Éfeso (431)», en R. Soraci (ed.), *op. cit.*, páginas 353-366. Sobre el problema de Carcilio y de Nestorio, véase Ch. Fraisse-Coué, «Le dibattito ideologico nell'età di Teodosio II: Nestorio», en Ch. y L. Pietri (eds.), *op. cit.*, págs. 468-518.

³³ R. Teja, *La «tragedia» de Éfeso (431)...*, pág. 119.

³⁴ R. Teja, *La «tragedia» de Éfeso (431)...*, págs. 120-121.

³⁵ R. Teja, *La «tragedia» de Éfeso (431)...*, págs. 122-123.

³⁶ *Ibidem*, pág. 129.

³⁷ *Ibidem*, págs. 158-159.

³⁸ *Ibidem*, págs. 160-163.

³⁹ P. Périchon y P. Maraval, *Socrate de Constantinople: histoire ecclésiastique*, I, París, 2004; *idem*, *op. cit.*, II-III, París, 2005; *idem*, *op. cit.*, IV-V, París, 2006; *idem*, *op. cit.*, VI, París, 2007.

⁴⁰ B. Grillet, G. Sabbah y A.-J. Festugière, *Sozomène: histoire ecclésiastique*, I-II, París, 1982; *idem*, *op. cit.*, III-IV, París, 1996; *idem*, *op. cit.*, V-VI, París, 2005.

⁴¹ A. Gallico, *Storia ecclesiastica*, Roma, 2000.

⁴² J. M. Blázquez, «La violencia religiosa originada por las decisiones del Concilio de Calcedonia (451) en los monjes del Oriente», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, 2007, págs. 291-303. Las luchas entre los monjes por motivos de dogma eran durísimas, véase J. M. Blázquez, «Orígenes y el monacato», *Bandue*, 1, 2007, págs. 19-39 (véase capítulo XIV de este libro); *idem*, «Tolerancia e intolerancia religiosa en las cartas de Jerónimo», *Antigüedad y Cristianismo*, 23, 2006, págs. 467-473; *idem*, «La violencia religiosa cristiana en la Tarda Antigüedad en los escritores eclesiásticos Sócrates y Sozomeno. De Joviano a Teodosio I», en J. Domínguez y G. Mora (dirs.), *Doctrina a magistro discipulis tradita: estudios en homenaje al profesor doctor don Luis García Iglesias*, Madrid, 2010, págs. 327-356; *idem*, «La violencia religiosa cristiana en los escritores eclesiásticos Sócrates y Sozomeno: desde Constantino a Juliano», en *Homenaje al profesor José Antonio Escudero*, Madrid, 2012, págs. 235-275; *idem*, «La crisis del Bajo Imperio en Occidente en la obra de Salviano de Marsella. Problemas económicos y sociales», en *Aportaciones al estudio de la España romana en el Bajo Imperio*, Madrid, 1990, págs. 205-247; M. G. Guillén, «Hombres de fe, hombres políticos: el Concilio de Éfeso (431) y sus participantes», *Antigüedad y Cristianismo*, 18, 2001 (trabajo fundamental sobre el Concilio). Salviano de Marsella, que a mitad del siglo V, en su *De gubernatione Dei*, describe la crisis del Bajo Imperio, afirma que los ricos, en los tribunales, sobornan a los jueces y no hay justicia.

CAPÍTULO XVI

LA VIOLENCIA RELIGIOSA CRISTIANA EN LA *HISTORIA ECLESIASTICA* DE SÓCRATES DURANTE EL GOBIERNO DE TEODOSIO II Y EN LA *HISTORIA ECLESIASTICA* DE TEODORETO DE CIRRO

Este trabajo es continuación de otros varios que se han dedicado al tema durante los siglos IV-V¹.

Sócrates es el autor de una *Historia eclesiástica* que continúa la de Eusebio de Cesarea. Fue contemporáneo, en gran parte, de los sucesos que narra. Había nacido en Constantinopla hacia el año 380, y murió en torno al 450. Fue discípulo de los gramáticos paganos Eladio y Ammonio, que en 380 había huido de Alejandría a Constantinopla con ocasión de una revuelta. Oyó explicaciones bíblicas del arriano Timoteo, y estudió también Derecho.

Su *Historia eclesiástica* está dedicada a Teodoro, personaje desconocido, quizá sacerdote o monje. Últimamente se ha propuesto que Teodoro² fue el *magister memoriae* de la comisión encargada de dirigir el Teodosiano.

La *Historia eclesiástica*, como se ha indicado, es continuación de la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea, y en siete libros abarca el período comprendido entre la abdicación de Diocleciano, en el 305, y el año 439. Cada libro está dedicado a narrar la historia eclesiástica de un emperador. Sigue un orden cronológico. Las fuentes utilizadas en los primeros libros son: Rufino de Aquileya. Ha consultado la *Vida de Constantino* de Eusebio para el primer libro. También usa la *Historia eclesiástica*, el tratado *De ecclesiastica theologia* y escritos exegeticos y polémicos, hoy perdidos; el *Breviarium* de Eutropio, y los escritos de Atanasio, fuente clave para la disputa arriana. Consultó otros muchos autores, como Acacio de Cesarea, Evagrio Póntico, Filipo de Sides, Jorge de Laodicea, Gregorio Nacianceno, Gregorio el Taumaturgo, Libanio, Palladio, Timoteo de Berito, al que leyó pero no sigue. Otras fuentes principales fueron cartas y elencos de emperadores y obispos, las actas de los concilios y la *Simagoge* de Sabino de Heraclea. A partir del libro VI, Sócrates utiliza recuerdos suyos y testimonios orales. Para los novacianos, la fuente fundamental para Sócrates es Auxanon, sacerdote novaciano. Sócrates utilizó, pues, todas las fuentes que tuvo a su disposición, a las que critica. Sócrates no solo cuenta los hechos más importantes de la historia eclesiástica, sino, igualmente, otros acontecimientos históricos, como el saqueo de Roma por Alarico en 410, o las guerras entre romanos y sasánidas y otras varias invasiones. Sócrates intenta completar la historia eclesiástica con acontecimientos profanos. El estilo de la *Historia eclesiástica* es sencillo.

Se ha manejado para este estudio la *Historia eclesiástica* de las *Sources Chrétiennes*, pág. 506, traducida por P. Périchon y P. Maraval, con introducción y notas al pie de este último, París, 2007. Se prescinde de comentarios y de ciertas correcciones y fuentes para aligerar el trabajo, que se encuentran en este libro,

muy completo en la bibliografía y comentario. Se sigue un orden cronológico de temas, como el autor.

COMIENZOS DEL REINADO DE TEODOSIO II: PRIMEROS ACTOS DE VIOLENCIA RELIGIOSA

Comienza Sócrates el libro VII recordando la violencia religiosa cristiana ejercida por Filipo, que en tiempos de Constancio había arrojado de la Iglesia a Pablo, y lo había reemplazado por Macedonio. Es una intromisión del poder político en un asunto eclesiástico. Estas deposiciones de obispos por el poder estatal eran frecuentes en el Bajo Imperio, como se ha visto en otros trabajos nuestros. Su abuelo Anthemios³, a la sazón, desempeñaba cargos administrativos (Socr. *HE.* I.1).

Dirigió la política imperial hasta el año 414. Fue contrario a los herejes, judíos y paganos, y tolerante con el culto al fuego entre los persas, sin duda para llegar a un acuerdo con ellos.

Attikos⁴, obispo de Constantinopla, era un hombre moderado que se captó no solo las simpatías de sus hermanos en la fe, sino de otros grupos que no participaban de sus creencias. Solo se sabe (*HE.* VI.18-19), pero esto no lo afirma Sócrates en este párrafo, que persiguió a los joamitas y a los mesalianos, como impíos e impuros.

Teodosio, obispo de la villa de Frigia Pacatiana, Synnada, persiguió continuamente a los seguidores de Macedonios, que eran numerosos en la región (Socr. *HE.* III.1-13). Esto lo hizo, como puntualiza Sócrates, no por celo de la fe, ni siguiendo la costumbre de la Iglesia ortodoxa, sino por ser esclavo del dinero, deseando apoderarse de las riquezas de los perseguidos. Teodosio amaba a los clérigos que dependían del él, y se servía de ellos contra los seguidores de Macedonios con múltiples tretas, como conducirlos él mismo a los tribunales. Las leyes de

Teodosio I, confirmadas por su hijo Arcadio (*C. Theod.* XV, V. 11-5), prohibían las reuniones, la construcción de iglesias, la ordenación de los clérigos, bajo penas de multas y de destierros. Teodosio se extralimitaba en su poder, pues eran los magistrados los encargados de este cometido y no los obispos. Principalmente molestó a Agapeto, obispo de los seguidores de Macedonios. Como los gobernadores de la provincia no le hacían caso, acudió a Constantino solicitando órdenes del prefecto del pretorio. Mientras Teodosio acudía a Constantinopla, Agapeto reunió al clero y a los fieles y les persuadió para aceptar la fe de la Fórmula Consustancial. El obispo se fue a la iglesia con todos los fieles. Oró y se sentó en el trono episcopal en el que tenía costumbre de sentarse Teodosio. Con la profesión de fe de la Fórmula Consustancial, Agapeto se apoderó de las iglesias que dependían de Synnada. Vuelto Teodosio de Constantinopla, con el apoyo del prefecto y sin conocer lo sucedido, fue a la iglesia, de donde fue arrojado, y se volvió a Constantinopla, donde se lamentó de lo sucedido al obispo Attikos, por haber sido despedido del episcopado de una manera imprevista. Attikos, que sabía que lo sucedido era ventajoso para la Iglesia, consoló a Teodosio y le animó a preferir el bien común al suyo propio. Escribió a Agapeto animándole a ocupar la sede episcopal y no ocuparse de los enfados de Teodosio.

Estos sucesos son bien significativos por varios aspectos: por la lucha de unos obispos contra otros por razones rastreras, como era apoderarse de las riquezas y no por celo de la fe ortodoxa; por la apelación de un obispo al poder estatal en busca de apoyo, como era muy corriente.

Con frecuencia, la elección de un obispo daba pie a choques violentos entre los partidarios de los candidatos.

NOMBRAMIENTO Y PRIMERAS DISPOSICIONES DE CIRILO DE ALEJANDRÍA

Sócrates (*HE.* VII.7) cuenta los sucesos acaecidos en Alejandría en el año 412, con ocasión de la elección de Cirilo a la sede de la gran ciudad egipcia. Muerto el obispo Teófilo, uno de los eclesiásticos más ambiciosos y corruptos por utilizar el soborno para alcanzar sus deseos, como lo hizo en la deposición de Juan Crisóstomo, Alejandría se dividió en dos bandos. Unos eran partidarios del archidiácono Timoteo, otros de Cirilo, sobrino del obispo difunto. En el pueblo estalló un motín por este motivo, como puntualiza Sócrates. El jefe del ejército era partidario de Cirilo. El poder civil intervenía con frecuencia en el nombramiento de los obispos.

El *magister militum* era Abundantios. Cirilo, con este apoyo civil fue entronizado obispo de Alejandría dos días después de la muerte de Teófilo. La primera medida que tomó Cirilo fue cerrar las iglesias de los novacianos y apoderarse de todos los objetos sagrados que guardaban, y quitó al obispo novaciano Teopompo todo lo que poseía. Había motivos de lucro en cerrar las iglesias de los contrarios, no razones de fe, es decir, avaricia. Sócrates puntualiza que Cirilo sobrepasó a Teófilo en poder, y que a partir de él la sede episcopal de Alejandría se colocó a la cabeza de los asuntos para tiranizar, sobrepasando los límites del orden sacerdotal, pues ninguna sede episcopal tenía poder alguno fuera de la ciudad.

Sócrates no duda en sostener que Cirilo tiranizó todo lo que pudo a todo el mundo, sobrepasando la política seguida por su tío, que era un ambicioso.

LUCHAS EN LA ELECCIÓN DE OBISPOS Y PERSECUCIONES

En el año 426 estalló una gran disputa por la elección del obispo muerto, Attikos. Unos apoyaban al sacerdote Filipo, otros a Próclo, que también era sacerdote (Socr. *HE.* VII.25). Todo el pueblo unánimemente deseaba que lo fuera Sisinnios, que era, igualmente, sacerdote. Había recibido el cargo de sacerdote en el arrabal de Constantinopla, llamado Elaia, que se encontraba enfrente de la ciudad y allí se celebraba tradicionalmente la fiesta de la Ascensión del Salvador. Todos los laicos deseaban que este hombre, que se ocupaba activamente, más de lo que sus fuerzas se lo permitían, de socorrer a los pobres, fuera elegido. El deseo de los laicos fue decisivo, y Sisinnios fue ordenado obispo.

Filipo, en su *Historia cristiana* criticó mucho esta elección, acusándole a él y a los electores, principalmente a los laicos. Afirmó tales cosas que Sócrates no se atreve a recogerlas. El clero estaba dividido. Los laicos tenían voto en la elección del obispo, y fueron ellos los que decidieron el candidato.

ELECCIÓN DE NESTORIO COMO OBISPO DE CONSTANTINOPLA Y VIOLENCIA RELIGIOSA

Muerto Sisinnios (Socr. *HE.* VII.29), pareció bien a las autoridades que no fuera elegido al episcopado, a causa de sus deseos de vanagloria, ni Filipo, ni Próclo, que contaba con muchos partidarios. Sócrates indica que la vanagloria era la razón de aspirar al episcopado de muchos candidatos, y decidieron pedir a Antioquía un extraño. Consideraron que podía ser elegido Nestorio, originario de Germánica, buen orador y dotado de bella voz, y le buscaron. Era famoso por su virtud entre la mayoría de la multitud. Se hizo famoso por esta frase, dicha al emperador: «Dame la tierra libre de herejes y yo te daré a cambio el cielo. Ayúdame a acabar con los herejes y yo

te ayudaré a acabar con los persas».

Nestorio, desde el primer momento de su ordenación episcopal, era contrario a los herejes. El emperador era la persona que podía limpiar de herejes el Imperio. Nestorio pedía el apoyo del poder civil contra los herejes y le apoyaba contra los persas. Muchos, que odiaban a los contrarios, acogieron con satisfacción esta frase. A otros no se les escapó la ligereza del pensamiento ni la animosidad y vanagloria que expresaba la frase. Su postura de persecución de los herejes quedó bien manifiesta al quinto día de su ordenación episcopal, al querer destruir un oratorio en el que los arrianos oraban en secreto, y les obligó a un acto desesperado. Al ver destruir su lugar de oración, lo quemaron. Al propagarse el fuego, abrasó las casas próximas. Este suceso motivó grandes disturbios en la ciudad, y los arrianos se prepararon para la venganza, pero Dios no permitió que el mal progresase.

Nestorio no se contentó con molestar a los arrianos, sino también a los novacianos, porque su obispo, Pablo, era famoso por su piedad. Las autoridades exhortaban a Nestorio a contener su ardor. P. Maraval, en su comentario a este párrafo de la *Historia eclesiástica* de Sócrates, recuerda que la ley del 428 contra los herejes está inspirada por Nestorio, y menciona concretamente a los novacianos y sabatianos, y prohíbe construir nuevas iglesias (*C. Theod.* XVI.5.65). La afirmación de Sócrates demuestra que aún estaban protegidos por algún alto personaje. Según Sócrates, Nestorio ocasionó toda suerte de males a Asia, Lidia, Cana y a los quartodecimanos, y ocasionó muchas muertes en Sardes y en Mileto. Este párrafo es importante por señalar, como indica P. Maraval, que Nestorio, con el apoyo del emperador, extendió su violencia religiosa fuera de su jurisdicción episcopal a Constantinopla y a toda Asia, ocasionando muchas muertes. Cada obispo tenía jurisdicción solo en el área de su sede episcopal. Nestorio se extralimitaba

por contar con el apoyo del emperador.

Pasa Sócrates (*HE.* VII.31) a contar brevemente la violencia cristiana, es decir, las persecuciones que desencadenó Nestorio. En la villa de Germe, en el Helesponto, el obispo Antoninos perseguía a los seguidores de Macedonios de la región de Germe, siguiendo la conducta del patriarca de Constantinopla, justificándose de este modo.

Los seguidores de Macedonios soportaron la violencia durante cierto tiempo. Como Antoninos les hostigaba más violentamente, no podían soportar la presión y planearon una acción desesperada, que consistió en enviar secretamente hombres a asesinarlo. Los seguidores de Macedonios realizaron su crimen. La violencia religiosa llegaba hasta el asesinato de obispos. A este crimen se agarró Nestorio, que convenció a las autoridades para que confiscasen las iglesias de los seguidores de Macedonios. La persecución se justificó por un crimen cometido. Se confiscaron las iglesias de Constantinopla, las de Cícico y muchas otras del Helesponto. Algunos fueron a la iglesia y aceptaron la fe de la Fórmula Consustancial. La violencia religiosa obligó a muchos a cambiar de fe para verse libres de la persecución. Sócrates termina este capítulo, el 31 del libro VII, recordando que Nestorio desterró a otros y después fue él mismo echado de la Iglesia a causa del término *theotokos*, Madre de Dios, aplicado a María (Socr. *HE.* VII.32).

El debate empezó a causa de un sacerdote, Anastasio, que vivía en el campo, al que Nestorio tenía en gran estima, y acudía a él como consejero en los asuntos. Enseñó en la iglesia que nadie llamó a María Madre de Dios, lo que motivó una gran confusión entre el clero y los laicos, que desde antiguo aceptaban la divinidad de Cristo. Estalló un tumulto en la Iglesia. Nestorio confirmó la afirmación de Anastasio, deseando que no fuera acusado de blasfemo, al que estimaba tanto.

Nestorio rechazaba la frase «Madre de Dios» aplicada a María. Esta cuestión dividió a la Iglesia. Unos defendían que Nestorio quería decir que el Señor era un simple hombre y que introducía en la Iglesia la doctrina de Pablo de Samosata y de Fotino. Tal discusión y tal tumulto estallaron que fue necesario un concilio general. Sócrates tiene a Nestorio por un ignorante. El historiador, que leyó los escritos de Nestorio, no le considera seguidor de Pablo de Samosata o de Fotino, y defiende que nunca afirmó que el Señor fuera un simple hombre.

Los autores antiguos no dudan en llamar a María Madre de Dios, y menciona concretamente a Orígenes. Los montanistas y los maniqueos seguían la doctrina contraria.

CONCILIO DE ÉFESO: LUCHAS ENTRE LOS OBISPOS

Sócrates reconoce que los vanos propósitos de Nestorio ocasionaron en todo el mundo un gran tumulto. Al Concilio de Éfeso⁵, celebrado en 431, dedica Sócrates (*HE*. VII.34) un capítulo entero. Fueron convocados, como lo fueron todos los concilios ecuménicos, durante el primer milenio, por un edicto imperial, y presididos por el emperador o por alguien nombrado por él. También los reyes visigodos en Hispania eran los únicos que podían convocar los concilios en Toledo, que cobraban fuerza de ley al firmarlos el monarca. Cirilo de Alejandría quería asustar a Nestorio por serle hostil. Los obispos se dividieron en dos grupos. Unos se fueron con Cirilo y convocaron a Nestorio, que no quiso asistir a la reunión esperando la llegada de Juan de Antioquía. Los seguidores de Cirilo, habiendo leído las homilías de Nestorio, se pronunciaron sobre esta cuestión y depusieron a Nestorio, estimando que había blasfemado del Hijo de Dios; es un caso de deposición de un obispo por hereje. Los seguidores de Nestorio se reunieron y depusieron a Cirilo. Llegado Juan de

Antioquía se informó de lo sucedido. Odiaba a Cirilo y le tenía por responsable de todos los disturbios sufridos por la deposición de Nestorio. Cirilo se asoció a Juvenal de Jerusalén para vengarse de Juan, depuesto también. Nestorio, al ver que la situación era tan confusa y que la querella conducía a la ruptura de la comunión, llamó a María Madre de Dios, para salir de una situación tan lastimera. Nadie aceptó su afirmación. Fue depuesto, exiliado a Petra y después a Oasis. En 451 fue llamado del destierro. Murió en el viaje.

Juan, vuelto a Antioquía, reunió a numerosos obispos y depuso a Cirilo, que ya había vuelto a Alejandría. En un concilio reunido en Tarsos de Cilicia, los obispos orientales anatematizaron y depusieron a Cirilo. La corte intervino frecuentemente en el Concilio, principalmente la emperatriz Pulqueria, pero de esto no habla Sócrates, ni de que Cirilo sobornó a toda la corte con sumas inmensas⁶. En el 433 los obispos, abandonando sus enemistades, se reconciliaron. La deposición de Nestorio motivó grandes disturbios en las iglesias de Constantinopla. El pueblo se dividió por culpa de los discursos. Todos los clérigos hicieron anatemas contra otros.

El Concilio de Éfeso es un caso claro de la violencia religiosa. Los obispos se anatematizaron unos a otros y depusieron a los jefes de los dos grupos. El pueblo participó en los disturbios.

VIOLENCIA RELIGIOSA DE SIERVOS

Sócrates (*HE*. VII.33) cuenta un caso curioso de violencia religiosa de otro estilo. Unos sirvientes de origen bárbaro, de un personaje poderoso y cruel, se refugiaron en la iglesia armados de espadas. Se les pidió que salieran, pero no obedecieron e impidieron que se celebraran las liturgias sagradas. Durante muchos días, armados, estaban dispuestos a repeler al que se

acercase. Mataron a un clérigo e hirieron a otro, y después se suicidaron. Es un caso curioso de violencia religiosa motivada por la conducta cruel de un poderoso, que condujo a la muerte de un clérigo, a la herida de otro y al suicidio de los servidores.

VUELTA A CONSTANTINOPLA DEL CADÁVER DE JUAN CRISÓSTOMO

En el año 438, el obispo Próclos admitió en la Iglesia a los que se habían separado a causa de la deposición del obispo Juan Crisóstomo, cuyo cuerpo fue traído a Constantinopla con la aprobación del emperador, treinta y cinco años después de ser depuesto. Se organizó un cortejo con grandes honores. Su cuerpo fue depositado en la iglesia de los Apóstoles en Constantinopla. Los que se habían separado por este destierro, volvieron a la Iglesia. Teófilo había excomulgado a Orígenes, alrededor de doscientos años después de su muerte, y Juan Crisóstomo, treinta y cinco años después de morir, volvía triunfante.

Los casos de deposición de Juan Crisóstomo y de Nestorio de sus sedes de Constantinopla son los dos casos más vergonzosos de deponer a dos obispos mediante grandes sobornos, hechos por Teófilo de Alejandría (385-412) y por Cirilo en concilios. El primero depuso a Juan Crisóstomo en el Sínodo de Quercia, localidad próxima a Calcedonia, en el 403. En Constantinopla estalló un tumulto popular por esta deposición, que obligó a Teófilo a huir de la ciudad. Cirilo depuso a Nestorio en Éfeso mediante grandes sobornos a toda la corte, y a gran número de obispos presentes en el Concilio. Se trataba de la lucha por el poder entre Alejandría y Constantinopla. Alejandría pretendía poner un paniaguado en Constantinopla. Juan Crisóstomo y Nestorio no se prestaban a ser unos lacayos de Alejandría. El

sucesor de Nestorio en Constantinopla fue Maximiano en el 431 (Socr. *HE.* VII.35). La elección motivó un debate enconado. Maximiano era un asceta piadoso. Fue un candidato de compromiso. Su opositor era Próclos, que le sucedió en el 434 (Socr. *HE.* VII.40).

Gregorio Nacianceno, uno de los obispos más cultos que hubo en la Tarda Antigüedad y excelente teólogo, escribió a un amigo que en los concilios solo había una lucha por el poder, y que ningún concilio había nunca solucionado nada, sino dejar los problemas peor que estaban, lo que era la pura verdad.

VIOLENCIA RELIGIOSA CONTRA LOS ARRIANOS

La condena del arrianismo⁷ por Teodosio I no lo hizo desaparecer. Al comienzo del libro VII.6, Sócrates, en su *Historia eclesiástica*, recoge una noticia sobre la comunidad arriana en Constantinopla: que a Doroteo los arrianos le hicieron venir de Antioquía a Constantinopla. Murió a la edad de ciento diecinueve años, en el 407. Le sucedió al frente de la comunidad arriana Barbas. En su tiempo, había dos personajes cultos en la comunidad arriana; los dos eran sacerdotes: Timoteo y Jorge. El primero era un buen conocedor de la cultura griega, y el segundo, de las Sagradas Escrituras. Timoteo perteneció a la religión de los arrianos. A Timoteo le trató Sócrates, y estaba dispuesto a responder a cualquier problema que se le plantease. Sócrates se maravillaba de que estos dos hombres, lectores continuos de Platón y de Orígenes, fueran arrianos, pues Orígenes afirmó que el Hijo es coetáneo del Padre. Los dos evolucionaron hacia los mejores aspectos del arrianismo, y eliminaron de sus enseñanzas las blasfemias de Arrio. P. Maraval, en su comentario a este capítulo, puntualiza que Sócrates llama arrianos a los que en realidad eran thomeenos, o

los que habían rechazado las tesis extremas de Arrio.

Ya se ha mencionado que Nestorio destruyó las iglesias de los arrianos.

Violencia religiosa cristiana contra los Novacianos

Sócrates menciona varias veces a los novacianos⁸. El sacerdote novaciano Sabbatios aspiraba al episcopado, y se separó de la Iglesia de los novacianos (Socr. *HE.* VII.5), y bajo pretexto de la observancia de la Pascua judía, celebraba reuniones privadas en ausencia de su obispo, Sisinnios, en el lugar de la ciudad que se llama Yerocophos, donde está situado en la actualidad el Foro de Arcadio. Hizo una acción que mereció numerosas censuras. Interpretó la frase, en la fiesta de los ácidos, que se llama la Pascua judía: «maldito sea el que celebra la Pascua fuera de los ácidos». Los novacianos, que eran gentes sencillas, se le unieron. No logró obtener ningún provecho, pero esta falsificación tuvo para él funestas consecuencias. Celebraba la fiesta en fecha anterior y afluía a él mucha gente. Cuando difundió la antigua costumbre, un confuso rumor provocado por el demonio, se extendió que su obispo Sisinnios marchaba contra él. Un tumulto estalló; se atropellaron unos contra otros, de modo que perecieron más de setenta personas.

Este es un curioso cisma de los novacianos, que terminó con la muerte de muchos.

Cirilo cerró las iglesias de los novacianos, según se ha indicado ya. Se apoderó de los objetos sagrados y desposeyó al obispo novaciano Teopompos de todo lo que poseía, lo que era un robo descarado.

En Roma, el obispo Inocencio fue el primero en exilar a los novacianos y se apoderó de sus numerosas iglesias (Socr. *HE.* VII.9.2). La violencia contra los novacianos no cesó en Roma.

El obispo Celestino confiscó las iglesias de los novacianos y obligó a su obispo Rustícola a reunirse en secreto en casas particulares. Sócrates (*HE*. VII.9.2-6) señala que los novacianos habían prosperado mucho en Roma. Tenían numerosas iglesias y reunían a muchas gentes. Sócrates critica a las Iglesias de Roma y de Alejandría, que desde hacía mucho tiempo habían extendido su poder más de lo que autorizaba la atribución del obispo. Los obispos no permitían, a los que participaban de la misma fe, reunirse con absoluta libertad. Les alababan solamente a causa de su conformidad de opinión con ellos. Los de Constantinopla tenían permitido reunirse en el interior de la ciudad. El comportamiento de los novacianos era diferente en Constantinopla que en Roma o en Alejandría. Los novacianos estaban muy extendidos por las grandes ciudades del Imperio. En Hispania su influjo fue grande.

Sócrates (*HE*. VII.12) cuenta el caso del obispo novaciano de Constantinopla, Chrisantho. Fue nombrado obispo después de la muerte de Sisinnios. Era hijo de Marciano, obispo novaciano antes de Sisinnios. Su carrera fue brillante. Desde joven sirvió en el palacio imperial. Bajo Teodosio I fue consular en Italia. Después, vicario de las Islas Británicas. Suscitó la admiración por su manera de gobernar. Vuelto a Constantinopla, teniendo ya la edad reglamentaria, aspiraba a ser prefecto de la ciudad, pero en contra de su voluntad fue nombrado obispo. Es un caso digno de señalarse. Desempeñó cargos importantes en tiempos de Teodosio I, a pesar de ser hijo de un obispo novaciano y él novaciano también. El obtener el episcopado se debió a que Sisinnios, en el momento de morir, le mencionó como uno de los más apropiados para desempeñar el episcopado. Los novacianos tuvieron por ley la palabra de Sisinnios. Chrisantho huyó. Sabbatios creyó llegada la ocasión favorable para hacerse dueño de las iglesias. Por fortuna, unos desconocidos le impusieron las manos. Entre los que le ordenaron, se

encontraba Hermogene, que había sido excomulgado por él con maldiciones por sus escritos blasfemos. Su plan no llegó a realizarse, pues el pueblo detestaba su mala conducta, por hacer todo para adquirir subrepticamente el episcopado. El pueblo tenía voz y voto en la elección del obispo. Muchos codiciaban este cargo por vanagloria y por escapar de las cargas fiscales, como afirman los seis obispos depuestos por Juan Crisóstomo, que habían logrado el episcopado mediante soborno, lo que debía ser frecuente según Basilio de Cesarea. También debió ser frecuente que gentes excomulgadas impusieran las manos y ordenaran.

Por todos los medios quería el pueblo encontrar a Chrisanto, y le descubrió escondido en Bitinia y a la fuerza le promovieron al episcopado. Chrisanto organizó las Iglesias novacianas de Constantinopla. Sócrates le describe como un obispo excelente. Repartía monedas de oro de sus propios ingresos entre los pobres. No recibía nada de las iglesias, salvo que tomaba, cada domingo, dos panes ofrecidos para celebrar la Eucaristía. Tenía tal celo por su Iglesia, que tomó consigo a Ablabios, retórico, el más capacitado de la escuela del sofista Troilos, y le promovió al sacerdocio. Más tarde Ablabios fue nombrado obispo de la Iglesia novaciana de Nicea, y ejerció al mismo tiempo la profesión de sofista. En este capítulo describe magníficamente Sócrates las luchas internas de los novacianos, no diferentes de las de los ortodoxos. La impresión que se obtiene es que los novacianos gozaban en Constantinopla de absoluta libertad, y que tenían gentes de gran calidad, a pesar de la ley promulgada por Teodosio II (*C. Theod.* XVI.5.59) del 423, que ordenaba la confiscación de los bienes y desterrar a los maniqueos, a los frigienos, a los arrianos, a los macedonios, a los eunomienos, a los novacianos y a los sabbatienos.

Sócrates en su *Historia eclesiástica* (VII.17) concede especial importancia a los novacianos, y da la lista de los obispos

novacianos. Chrisanto murió en 419. Le sucedió Pablo en el episcopado. Era profesor de elocuencia latina. Después de ser nombrado obispo abandonó la gramática y se dedicó a la vida ascética. Esta conducta es una confirmación de que los novacianos contaban con jefes cultos y de vida ascética, y que no eran molestados por las autoridades civiles. Fundó un monasterio de monjes novacianos, que no se diferenciaban de los monjes que habitaban en el desierto. Pablo llevaba una vida ascética. Imitaba a los monjes en todo. Ayunaba continuamente. Hablaba sosegadamente. Se abstenía de comer animales vivos. Socorría a los pobres más que cualquier otro. Visitaba a los encarcelados. Intervenía a favor de muchos ante los gobernadores. Ya se ha indicado que Nestorio molestó mucho a los novacianos.

Sócrates (*HE.* VII.39) cuenta un milagro obrado por el obispo novaciano, Pablo, sucedido en 433. Un gran incendio destruyó una gran parte de la ciudad, los más importantes graneros y el baño público, que fue llamado de Aquiles. El fuego se propagó hacia la iglesia de los novacianos, situada en el lugar llamado Pelasgos. Cuando Pablo vio la iglesia en peligro se precipitó en ella y confió a Dios la salvación de la iglesia. El fuego no provocó ningún daño, a pesar de penetrar en el lugar de oración a través de puertas y ventanas, provocando daños en los alrededores. El incendio duró dos días y dos noches, y se extinguió sin dañar la iglesia. Los novacianos celebraron cada año la salvación de la iglesia con acciones de gracias. Por este prodigio, Pablo fue venerado por cristianos y por paganos.

Sócrates se refiere a los novacianos con especial afecto y respeto, lo que demuestra su independencia.

La intervención del obispo de Roma en asuntos de iglesias orientales fue escasa, por no decir nula. La idea de un primado de jurisdicción es totalmente ajena al cristianismo antiguo.

Cipriano (*Epist.* 55.21) escribe que cada obispo solo debe rendir cuentas a Dios. Expone su opinión sobre el particular, como presidente del concilio africano celebrado en 256, en los siguientes términos:

Nadie entre nosotros se proclama a sí mismo obispo de obispos, ni obliga a sus colegas por tiranía o terror a una obediencia forzada, considerando que todo obispo, por su libertad y poder, tiene el derecho de pensar como quiera y no puede ser juzgado por otro, lo mismo que él no puede juzgar a otros. Debemos esperar todos el juicio de Nuestro Señor Jesucristo, quien solo y señaladamente tiene el poder de nombrarnos para el gobierno de su Iglesia y de juzgar nuestras acciones.

No creía que Pedro hubiera recibido poder alguno sobre los apóstoles (*De unit* 4). Tampoco Pedro reclamó este primado (*Epist.* 71.3). Tertuliano, maestro del anterior, en su disputa con el obispo Agripino, le afirma tajantemente que Pedro no tuvo sucesor alguno, que las palabras dichas por Jesús a Pedro (Mt. 16.18-19) se refieren a Pedro exclusivamente, y que Pedro solo es roca para los que le trataron directamente. Ireneo, en la disputa con el obispo de Roma, Víctor, se opuso a él, al igual que otros obispos de Oriente y de Occidente. No tenían idea de un primado de jurisdicción de Roma. El Concilio I de Constantinopla, celebrado en 381, expresamente afirma que ninguna Iglesia tiene jurisdicción sobre otra.

El Concilio de Calcedonia, del 451, en su canon XXVIII solo conoce un primado de honor igual en las Iglesias de Roma y de Constantinopla. El primer papa verdadero es León I (440-461). Funda su sucesión de Roma, de un falso escandaloso de finales del siglo II, en una supuesta carta del papa Clemente, enviada a Santiago, el hermano de Jesús que vivía en Jerusalén, en la que Pedro comunica que había nombrado a Clemente su único y legítimo sucesor.

En todas las disputas entre ortodoxos y enemigos en las *Historias* de Sócrates, Sozomeno y Teodoreto, y en la *Historia eclesiástica* de Eusebio se habla de cómo la actuación del obispo de Roma es prácticamente inexistente tan solo alguna rarísima vez.

La idea de un primado universal de los obispos de Roma está totalmente ausente en los obispos de Roma: Siricio (384-399), Inocencio I (401-417), Bonifacio (418-422) y Agustín, para quien todos los obispos son iguales y sobre ellos la única autoridad es el concilio. Es verdad que los tres primeros obispos citados intentaron ampliar su autoridad fuera de la sede de Roma. Siricio, en carta al obispo de Tarragona, Himero, en 385, le ordena que de la carta que le ha enviado, saque copias y las envíe a los obispos de Hispania y del sur de la Galia, para que cumplan lo que él indica. Inocencio I ordena que los asuntos importantes sean discutidos en los sínodos, y después se presenten al obispo de Roma para su decisión final, y Bonifacio prohíbe toda apelación que no sea a Roma, cuyas decisiones tienen carácter permanente. Antes, Julio I (337-382) declara a Roma instancia de apelación universal. Gelasio I (492-496) depuso y excomulgó al patriarca bizantino Acacio sin ningún efecto. Nadie hizo caso de estos deseos de Roma.

Con la idea del primado de jurisdicción sobre toda la Iglesia universal, Gregorio VII excavó una fosa insalvable entre Bizancio, los ortodoxos, los protestantes y los anglicanos.

Las menciones a Pedro hechas por los obispos de Roma en los cinco primeros siglos son escasísimas: Esteban en el siglo III, Dámaso (366-389), que se aplica a sí mismo la promesa neotestamentaria a Pedro, los delegados romanos del Concilio ecuménico de Éfeso, que afirman que Pedro es la cabeza de los apóstoles, el obispo Celestino, sucesor de él y León. Nadie hizo caso de estas afirmaciones.

En el año 1075, Gregorio VII se nombró a sí mismo señor absoluto de la Iglesia, sobre los obispos, concilios, clérigos y fieles, y señor absoluto del mundo, con los emperadores y príncipes sometidos a él, lo que es un acto de soberbia y vanidad sin precedentes en todo el primer milenio.

Contra toda la costumbre y legislación de la Iglesia, y sin tener otro precedente que el falso escandaloso del siglo VIII, la *Donación de Constantino*, que entregó al obispo de Roma el dominio sobre toda la Iglesia y cita concretamente las de Alejandría, Jerusalén, Antioquía y Constantinopla.

Esta ausencia de un poder jurídico en la Iglesia, salvo el emperador y el concilio, explica las luchas feroces que se dan en ella, descritas por Sócrates, Sozomeno y Teodoreto de Cirro.

La elección del obispo al episcopado solía motivar grandes disturbios en la Iglesia. Muerto Maximiano, el emperador fue muy hábil. Reunió a los obispos presentes y se nombró obispo a Próclos. En este caso el obispo de Roma, Celestino, estaba de acuerdo con la decisión de la elección de Próclos. Envío la carta a Cirilo de Alejandría, a Juan de Antioquía y a Rufino de Tesalónica, informando de que nada impedía que un obispo de una ciudad fuera trasladado a otra (Socr. *HE.* VII.40.5).

VIOLENCIA CRISTIANA CONTRA LOS JUDÍOS

La violencia religiosa cristiana contra los judíos es una de las más funestas lacras del cristianismo, que no ha tenido el islam, que estalló desde el primer momento y que ha llegado al siglo XX. Desde los orígenes del cristianismo, hubo apologías contra los judíos, como el *Diálogo con Trifón*, de Justino, que es la más antigua apología contra los judíos. Se escribieron otras, hoy perdidas, como *Discurso entre Jasón y Papisco*, sobre Cristo, de Aristón de Pella. Hipólito de Roma escribió una *Demostración contra los judíos*, que cometieron crímenes contra el Mesías. A Cipriano se le ha atribuido —sin fundamento— el *Adversus iudaeos*. Es un sermón del siglo III. Tertuliano redactó otro, titulado *Adversus iudaeos*. El ataque más feroz contra los judíos, y el más falso, se debe a Juan Crisóstomo, en las ocho homilías

pronunciadas en Antioquía entre los años 386 y 387, y el tratado que lleva por título *Contra iudaeos et gentiles quod Christus sit Deus*.

En la Tarda Antigüedad la polémica con los judíos fue numerosa. Baste recordar una homilía de Cirilo de Alejandría (*Hom.* 1.4.10.20-21.29) contra los judíos y su infidelidad. La *Praeparatio* y la *Demonstratio* de Eusebio de Cesarea, a juzgar por sus títulos, iban dirigidas contra los paganos y contra los judíos. Basilio de Seleucida es el autor de una homilía que lleva por título *Contra iudaeos de Salvatoris adventu demonstratio*. Teodoreto de Cirro, en su *Interpretatio in Isaiam*, ataca a los judíos por sus interpretaciones insuficientes y falsas de la Sagrada Escritura. Es también el autor de un tratado, *Contra iudaeos*, hoy perdido.

Se acusaba a los judíos de la muerte de Jesús, acusación que aparece en el *Evangelio* apócrifo de Pedro, donde es Herodes y no Pilatos el que condena a Jesús. Era por lo tanto un pueblo deicida. Los judíos combatían a los cristianos, según afirmación de la *Epístola a Diogneto*. Hipólito, en su *Comentario a Daniel* (1.14-15), describe a los judíos como perseguidores de la Iglesia. Melitón de Sardes, en Lidia, una de las más grandes figuras cristianas en época de Marco Aurelio, en su *Homilía sobre la Pasión*, acusa a los judíos de rechazar a los cristianos y de matarlos. Su responsabilidad en la muerte de Jesús la aceptaron. A Jesús le llevó a la muerte el poder romano, por una razón política, por hacerse rey de los judíos y usurpar el poder del César⁹.

Cirilo de Alejandría desterró de Alejandría a los judíos (*Socr. HE.* VII.13). La razón es la siguiente: los alejandrinos eran muy inclinados a la danza. Un sábado, los danzarines reunieron alrededor de ellos una gran multitud. Los judíos descansaban este día, no para obedecer la ley, sino para pasar su tiempo en

los teatros. Este día motivó un conflicto entre el pueblo. Aunque el prefecto de Alejandría había tomado sus precauciones, los judíos permanecieron hostiles a los cristianos, pues los judíos eran, según Sócrates, siempre y por todos los lugares enemigos de los cristianos. Estaban excitados contra los cristianos a causa de la danza. Un día en que Orestes¹⁰, prefecto de Alejandría, hizo una deliberación pública en el teatro, los partidarios de Cirilo se encontraban presentes, pues querían conocer las deliberaciones del prefecto. Entre ellos se hallaba Hierax, que enseñaba a los niños y era un partidario furibundo de Cirilo y de sus enseñanzas. Viendo a Hierax, la multitud de judíos empezó a gritar en el teatro, afirmando que se encontraba allí para provocar un motín entre el pueblo. Orestes detestaba el poder de los obispos de Alejandría, porque cercenaban parte de la autoridad de los que eran encargados por el emperador de gobernar y, principalmente, porque Cirilo quería vigilar sus deliberaciones. Apoderándose de Hierax, los judíos le sometieron en el teatro a terribles suplicios. Cuando se enteró Cirilo, envió gentes a buscar a los jefes de los judíos. Les amenazó si no cesaban de provocar motines contra los cristianos. Los judíos, conociendo estas amenazas, se volvieron más combativos aún y maquinaron una invención contra los cristianos. Una noche enviaron gentes a la ciudad, que anunciaron a grandes gritos que la iglesia que lleva el nombre de Alejandro, ardía. Oyendo esto, los cristianos acudieron a salvar la iglesia, mientras los judíos les atacaban y asesinaban. Indignado Cirilo, se dirigió, acompañado de una gran multitud, a las sinagogas; las destruyó. Expulsó a los judíos de la ciudad y permitió que sus bienes fueran robados por la multitud. Los judíos habitaban Alejandría desde los tiempos de Alejandro Magno, que fue el fundador de la ciudad. Se les desposeyó de todo y se dispersaron por diferentes lugares. Uno de los judíos, llamado Adamantios, sofista y autor de tratados médicos, se fue

a Constantinopla y se refugió en casa del obispo Attikos, prometiéndole hacerse cristiano. El prefecto de Alejandría, Orestes, estaba muy apesadumbrado por lo sucedido. Hizo un gran duelo, porque la ciudad estaba completamente vacía de tanta gente. Contó al emperador lo que había pasado. Cirilo informó al emperador de las faltas de los judíos. Envío otros tantos emisarios a Orestes para ganarse su amistad, pues el pueblo alejandrino le obligaba a proceder así. Como Orestes no aceptó las proposiciones de amistad, Cirilo le presentó el libro de los Evangelios, pensando confundir a Orestes. Este no se dejaba doblegar. Una guerra sin cuartel estalló entre los dos. Fue la causa de otros acontecimientos.

Esta larga narración sobre los choques sangrientos entre cristianos y judíos en Alejandría es importante, pues indica el odio que se tenían ambas comunidades, y que el poder civil era contrario a los obispos, que se extralimitaban en sus atribuciones, exclusivamente religiosas. Ambos grupos llegaron al máximo al que es posible llegar en la violencia religiosa: la destrucción de los lugares de culto, el asesinato por parte de los judíos, a su destierro y al robo por parte de los cristianos. Alejandría quedó vacía de judíos, lo que dañaba gravemente a la ciudad. De la comunidad judía de Alejandría procede Filón de Alejandría, que influyó mucho en el pensamiento cristiano. El prefecto de la ciudad no pudo impedir los crímenes de ambos grupos religiosos. Orestes y Cirilo informaron al emperador, que era la suprema autoridad, de lo sucedido. Estos crímenes son de los mayores que se cometieron en la violencia religiosa.

El odio entre judíos y cristianos era profundo y extendido. Sócrates (*HE*. VII.16) cuenta otros crímenes de los judíos contra los cristianos. En Immonmestar, localidad entre Calcis y Antioquía de Siria, los judíos celebraban juegos estando embriagados, y se mofaban de los cristianos y de la cruz. Cogieron a un niño cristiano y le suspendieron de una cruz. Se

reunieron y se mofaban del niño, que había perdido el conocimiento y murió. Con este motivo estalló un violento encontronazo entre cristianos y judíos. Los sucesos fueron tan graves que su conocimiento llegó a las autoridades, y el gobernador de la provincia buscó a los culpables y los castigó. El poder civil intervenía continuamente en la violencia religiosa, intentando frenarla.

Sócrates (*HE.* VII.7-14) cuenta el caso de un judío que se hizo bautizar varias veces, y por este medio amasó mucho dinero hasta que se descubrió el engaño. Sócrates (*HE.* VII.38) también recoge un caso de estafa religiosa judía. Un judío impostor de Creta se hizo pasar por Moisés y convenció a sus correligionarios de que era un enviado del cielo, para sacar a los judíos de la isla por mar. Durante un año recorrió la isla predicando tal patraña. Exhortaba a los judíos a abandonar sus bienes, prometiendo conducirlos a través del mar. Muchos le oyeron y le siguieron. El impostor les condujo a un promontorio sobre el mar y les ordenó zambullirse en las aguas, lo que hicieron los primeros. Todos hubieran perecido si unos pescadores y comerciantes cristianos que andaban por el lugar no se hubieran encontrado allí. Salvaron a algunos del mar y a otros impidieron arrojarse al agua. Los que se salvaron reconocieron su engaño y censuraron su confianza irreflexiva. Buscaron al falso Moisés, que había desaparecido. La mayoría de los engañados le tuvieron por un demonio funesto que había tomado la apariencia humana para perder a su nación. Este suceso motivó que un gran número de judíos que habitaban Creta se convirtieran al cristianismo.

Esta estafa indica bien el clímax espiritual de la judería cretense. Cualquier impostor podía convencer a gran número de incautos de cometer un suicidio, habiendo antes abandonado sus bienes y profesiones.

La impresión que se obtiene de la lectura de Sócrates es que el

historiador no es favorable a los judíos, que estaban en continuos choques muy peligrosos con los cristianos, pero que eran poderosos e influyentes.

Violencia religiosa de los monjes

En la Tarda Antigüedad, el monacato ocasionó grandes violencias religiosas. Sócrates recoge algunos casos. Ya Teófilo de Alejandría había armado a algunos monjes de Nitria, exaltados contra los partidarios de Dioscoro. Con celo ardiente, decidieron combatir a favor de Cirilo. Unos quinientos monjes dejaron sus monasterios y se fueron a Alejandría. Vieron al prefecto, que circulaba montado en un carro. Se avalanzaron sobre él. Le llamaron sacrificador de los ídolos y pagano, y le injuriaron con otros insultos. El prefecto, sospechando que todo esto era maquinación de Cirilo, gritaba que era cristiano y que le había bautizado el obispo Attikos en Constantinopla. Los monjes no hacían caso de la afirmación de Orestes. Uno de ellos, de nombre Ammonios, arrojó una piedra a la cabeza de Orestes, que quedó todo él cubierto de sangre. La guardia del prefecto se enfureció, salvo un pequeño grupo. Otros se mezclaron con la multitud para protegerse de las piedras. Una multitud de alejandrinos acudió, decididos a combatir a los monjes para defender al prefecto. Pusieron en fuga a todos los presentes. Se apoderaron de Ammonios y le condujeron al prefecto. Este, habiéndole sometido a una encuesta pública, conforme a las leyes, le torturó y murió. Inmediatamente hizo conocer al gobernador lo sucedido. Cirilo dio al emperador una información contraria, que era falsa. Depositó el cadáver de Ammonios en una iglesia y le proclamó admirable. Ordenó que se le diera el título de mártir por combatir por la piedad. Las personas sensatas, aunque fueran cristianas, no aprobaron el celo de Cirilo en esta ocasión. Se sabía que Ammonios había recibido

su castigo por su temeridad, y que no había muerto en la tortura por obligarle a renegar de Cristo. Cirilo olvidó el asunto y permaneció tranquilo (Socr. *HE.* VII.14).

Este suceso es bien esclarecedor de hasta qué punto se llevaba la violencia religiosa entre los cristianos. La provocaron los monjes que apedrearon a la autoridad civil, en este caso, al prefecto de la ciudad. Los alejandrinos socorrieron al prefecto, que estaba herido, como era lógico y, en cierta medida, su obligación. Es un caso de grave violencia cristiana, en la que los monjes atacaron al prefecto.

Los monjes fueron causa de grandes violencias religiosas contra los templos paganos, las sinagogas, y provocaron en las ciudades grandes daños.

Libanio, el retórico y sofista griego de Antioquía de Siria, compañero de Basilio y de Gregorio Nacianceno en la escuela del africano Diófanes, profesor en Constantinopla, Nicomedia y Antioquía, y maestro en esta última ciudad de Juan Crisóstomo, de Anfiloquio de Iconio y de Teodoro de Mopsuestia, en el año 390 se quejó amargamente de las numerosas destrucciones de templos paganos hechas por los monjes:

No ordenasteis la clausura de los templos, pero los hombres de negro —comen como elefantes y mantienen atareados a los cristianos que les sirven de beber— atacan los templos con piedras, varas y barras de hierro, o incluso con las manos y los pies desnudos. Después, derrumban los techos y arrasan hasta el suelo los muros, derriban las estatuas y destruyen los altares. Los sacerdotes de los templos deben soportar esto en silencio o perecer. Estos agravios ocurren en las ciudades; en el campo es peor.

Teodosio I, para restablecer el orden turbado por los monjes, dictó varias leyes: en 390 (*C. Theod.* XVI.3.1); en 392 (*C. Theod.* XI.36.31) y en 392 (*C. Theod.* XVI.3.2).

ASESINATO DE HIPATIA

El mayor crimen de violencia religiosa (Socr. *HE.* VII.15) y el más odioso fue el asesinato, descuartizamiento y quema de Hipatia¹¹ en Alejandría, en 415, hija del filósofo Teón. Hipatia

sobrepasó en cultura a los filósofos de su tiempo. Fue profesora de filosofía, maestra de Sinesio de Cirene, el gran neoplatónico cristiano¹², que guardó toda su vida un inmejorable recuerdo de ella, respetada y admirada por todo el mundo. Era muy libre de palabra. Se veía con frecuencia con Orestes, lo que motivaba entre las gentes de la Iglesia animadversión hacia ella, acusándola de que no permitía que Orestes se reconciliara con Cirilo. Hombres de espíritu exaltado, dirigidos por Pedro, lector, se conjuraron contra ella y le tendieron una emboscada. La tiraron del carro, la arrastraron a la iglesia llamada del *Kaisarion*, la desnudaron y la asesinaron con tejos; la descuartizaron y quemaron su cuerpo en un lugar llamado el *Kinaron*. Este crimen se volvió contra Cirilo y contra la Iglesia de Alejandría, pues los asesinatos, las luchas y las prácticas parecidas son contrarias a las enseñanzas de Cristo.

El historiador arriano Filostorgio (*HE*. VIII.9.9) acusa a los seguidores de la Fórmula Consustancial de ser los que perpetraron tan odioso crimen contra Hipatia. Damascio, en su *Vida de Isidoro*, hace a Cirilo responsable del asesinato de Hipatia, lo que es muy probable, pues era un hombre sin escrúpulos (*Socr. HE*. VII.15).

Hipatia era una pagana pública, lo que indica que las leyes dictadas contra el paganismo por Teodosio I en 385 (*C. Theod.* XVI.10.9) renovaron la prohibición de hacer sacrificios cruentos y adivinaciones. En 391 prohibió el emperador toda ceremonia pagana en Roma (*C. Theod.* XVI.10.10), disposición extensiva a Egipto (*C. Theod.* XVI.10.11). En 391 quitó a los apóstatas todo derecho civil y político (*C. Theod.* XVI.7.4-5), y el edicto del 392, datado en Constantinopla, prohibiendo de hecho el paganismo, no se cumplió. Este mismo año, Teófilo de Alejandría promovió el final del paganismo en la ciudad de la que era obispo, destruyendo el famoso Serapeo, el templo de Serapis, construido y reconstruido por Ptolomeo III. Su culto,

helenizado, se propagó al comienzo de los Ptolomeos (Plut. *De Iside et Osiride*, 361F-362A; Tac. *Hist.* IV.83-84). La famosa estatua fue introducida por Ptolomeo II entre los años 278 a.C. o 286, según otra versión, en opinión de la *Historia universal* de Eusebio. Cirilo la fecha entre 284-281 a.C. Es más probable que llegase a Alejandría quizás hacia 285-282 a.C., a finales del reinado de Ptolomeo I. Clemente de Alejandría, siguiendo al filósofo Atenodoro de Tarso, que vivió en el siglo I a.C., menciona a Briaxis, no el ateniense (*Protrep.* IV.48-13), como el escultor de la célebre imagen¹³. Briaxis era el escultor favorito de los Diádocos, y labró la estatua colosal del templo de Seleuco, en Dafne. Se ha propuesto también que el escultor fuera el cario Briaxis, que trabajó en el Mausoleo de Halicarnaso poco después del 353 a.C. Con el Serapeo se destruyó una famosa Biblioteca Alejandrina, que fue una gran pérdida para la cultura clásica. El historiador neoplatónico Eunapio de Sardes (*Vit.* 6.11.2 ss.) recoge algunos otros datos sobre la destrucción del Serapeo, como son: que todo lo derribaron con ciega violencia, que buscaban dinero, que, orgullosos, informaron de que se había vencido a los dioses, que el templo sirvió de morada a los monjes, de los que afirma que poseían un poder tiránico.

VIOLENCIA RELIGIOSA EN LAS GUERRAS DE LOS ROMANOS CONTRA LOS SASÁNIDAS

Las relaciones entre los romanos y los sasánidas fueron excelentes desde la época de Arcadio. P. Maraval, en su comentario a este párrafo de la *Historia eclesiástica* de Sócrates (*HE.* VII.8), recuerda que Arcadio, en el testamento, nombraba al rey de los sasánidas, Isdigerdes, tutor de su hijo Teodosio II, y que Isdigerdes envió una carta al senado de Constantinopla amenazando con una guerra a los que conspiraban contra el

joven emperador. Los romanos enviaron como embajador ante el rey sasánida al obispo de Mesopotamia, Marouthas, que le juzgó hombre de gran piedad, y le honró y trató como verdadero amigo de Dios, lo que irritó a los magos, que gozaban de gran poder en la corte sasánida, temiendo que se hiciera cristiano. Marouthas sanó de una enfermedad al rey o a su hijo. Los sasánidas planearon un ardid contra el obispo. Los persas veneraban el fuego. El rey tenía la costumbre de adorar, en un edificio, el fuego ardiendo. Los magos escondieron un hombre en la tierra, y le incitaron a gritar, en el momento en que el rey tenía la costumbre de orar, que era necesario expulsar al rey por haber cometido una impiedad, teniendo al obispo cristiano por amigo de Dios. Oído lo cual, aunque Isdigerdes veneraba a Marouthas, quería despedirle. Marouthas descubrió el ardid y sugirió al rey que, cuando oyera la voz, hiciera cavar la tierra y descubrir que no era el fuego quien hablaba, sino una invención humana. Lo que hizo el rey, que se encolerizó mucho, fue diezmar la casta de los magos. Isdigerdes permitió a Marouthas fundar las iglesias que quisiera, y el cristianismo se propagó entre los persas. Es un caso de violencia religiosa de los magos contra un obispo cristiano, utilizando un burdo ardid que se volvió contra ellos. El rey sasánida demostró una gran libertad religiosa permitiendo a Marouthas construir las iglesias que quisiera.

Los magos no se dieron por vencidos ante el fracaso, y planearon otro ardid contra Marouthas, que había sido enviado como embajador nuevamente. El ardid consistía en derramar un mal olor donde el rey persa tenía la costumbre de acudir, y acusaron a los cristianos del mal olor. Después se descubrió que la causa del mal eran los magos. Es un nuevo caso de violencia religiosa por parte de los magos contra los cristianos.

Muerto Isdigerdes, la situación de Persia cambió radicalmente. Su hijo y sucesor, Barabanes, cambió de política

religiosa en lo referente a los cristianos. Presionado por los magos, los persiguió violentamente, los castigó y condenó a diferentes suplicios. Estalló la violencia religiosa. Los cristianos huyeron a los romanos y les pidieron que no fueran indiferentes hacia su destrucción. El obispo Attikos recibió a los suplicantes. Los ayudó e informó de lo sucedido al emperador Teodosio II. Las relaciones entre persas y romanos se deterioraron. Los persas reclamaron que les entregaran los fugitivos, a lo que se negaron los romanos, lo que motivó una guerra entre romanos y persas. Es un caso de violencia religiosa que termina en guerra (Socr. *HE.* VII.18).

El emperador de Bizancio, alcanzada la victoria, deseaba hacer la paz. En realidad la victoria no fue tal, pues ante la amenaza del rey de los persas en socorro de Nisibe, que había acudido con muchos elefantes, los romanos quemaron las máquinas de guerra y se retiraron a su país (Socr. *HE.* VII.18.24). La paz no se firmó y estalló otra guerra que terminó con la derrota del ejército persa, lo que obligó al rey a pedir la paz.

El obispo Akakios de Amida, conociendo que los soldados romanos no querían devolver los siete mil prisioneros persas, que morían de hambre, pidió a los cristianos que entregaran objetos de oro y plata¹⁴, que fundió para socorrer a los prisioneros. Pagó sus raciones y los alimentó. Se les entregaron las raciones necesarias para el viaje a su país y se les devolvió al rey. Es un bello ejemplo de socorro a los prisioneros enemigos. Este comportamiento impresionó al rey de los persas, que llamó a Akakios a su presencia (Socr. *HE.* VII.21).

VIOLENCIA RELIGIOSA CRISTIANA EN LA HISTORIA ECLESIAÍSTICA DE TEODORETO DE CIRRO

Teodoreto nació hacia el 393 en Antioquía de Siria. Se educó con monjes, que le enseñaron la cultura clásica y la cristiana. En 423 fue elegido obispo de Cirro, ciudad próxima a Antioquía. Refutó el paganismo griego al comienzo de su pontificado en su tratado *Graecarum affectionum curatio*, que es la última apología cristiana. Publicó también la vida de veintiocho monjes y de tres mujeres. Poco antes del Concilio de Éfeso, año 431, redactó su obra teológica más importante contra el ataque de Cirilo a Nestorio en sus doce *Anatemi*.

Teodoreto es un buen exponente del trabajo teológico de la escuela de Antioquía, que seguía la tradición hasta su tiempo. A Cirilo se le consideraba dependiente de Apollinar. En el *Pentalogus*, después del concilio, volvió a atacar a Cirilo y a las decisiones del Concilio de Éfeso. Este escrito fue condenado en 553 y se ha perdido. Intervino activamente en la fórmula de conciliación del 433 sin unirse a ella, porque se pedía expresamente la condena de Nestorio. En 447, Teodoreto compuso el *Eranistes*, obra de gran envergadura teológica contra la doctrina monofisita de Eutiques, que se extendía por Constantinopla y Alejandría con el apoyo de Dióscoro, sucesor de Cirilo en la sede de Alejandría. En 449, durante el Latrocinio de Éfeso, que impuso la absolución de Eutiques, condenado por León Magno, obispo de Roma, Teodoreto fue depuesto de su sede episcopal y fue restituido a ella en el Concilio de Calcedonia, al aceptar suscribir la condena de Nestorio. Aparte de otras muchas obras, escribió una *Historia eclesiástica* que continúa la de Eusebio, recopilando los sucesos acaecidos entre los años 323 y 428, utilizando documentos desconocidos, lo que avala la historia. Estos escritos demuestran la violencia religiosa entre los principales cabezas de la Iglesia, que motivaron condenas, destierros y deposiciones continuas.

La *Historia eclesiástica* de Teodoreto de Cirro describe sin tapujos las luchas feroces que ocasionó el arrianismo. Se sigue, al

describirlas, el orden cronológico de sucesos del autor. Se ha utilizado la edición de A. Gallico de la *Storia ecclesiastica* de Teodoreto de Cirro, Roma, 2000.

Comienza Teodoreto de Cirro su *Historia eclesiástica* (I.2.3) con un caso de violencia religiosa contra el paganismo, de Constantino el emperador, que reconoció al cristianismo como *religio licita*. Ordenó cerrar los templos paganos (HE. I.2.4). Promulgó leyes para impedir sacrificar a los ídolos. Dificilmente Constantino dictó estas leyes. Todos los apologistas cristianos de los primeros siglos defendieron la más absoluta libertad de conciencia para elegir la religión que se quisiera, y Tertuliano (*Apol.* 24.1; *Ad Serp.* 2) con frases tajantes.

EL PROBLEMA DE ARRIO

En seguida pasa el historiador al problema arriano, que va a ser motivo de gran violencia religiosa cristiana. Al causante de la violencia y la discordia, el presbítero Arrio de Alejandría, le muestra como un envidioso (HE. I.2.9-10), por haber sido Alejandro nombrado obispo, y un ambicioso (HE. I.2.3), que fue la causa de la discordia y de que estallara una violenta tempestad en la Iglesia. Alejandro intentó apartar a Arrio de la doctrina errónea de que Jesús era criatura y obra del Padre, pero no le pudo convencer y le borró de la lista de los presbíteros (HE. I.2.11-12). Alejandro de Alejandría, en carta a Alejandro de Constantinopla (HE. I.4), indica que Arrio tramó una conjura que emuló la ambición de Colluto, que se nombró a sí mismo obispo y ordenó sacerdotes. Un sínodo de Alejandría declaró nulas sus ordenaciones y fue degradado a la condición de sacerdote, que es otro caso de violencia religiosa. Prosigue el obispo de Alejandría hablando de «malvada decisión», de «cueva de ladrones» y de que celebraba continuas reuniones, noche y

día, acusando a Cristo y al obispo (Theodoret. *HE*. I.4.3) y a la doctrina apostólica. Su predicación la califica de impiedad. Confirmó la impía creencia de los paganos y judíos sobre Cristo. Suscitó contra el obispo persecuciones y rebeliones. Preparó procesos con la ayuda de algunas mujercillas disolutas, que habían engañado y desacreditado al cristianismo. Alejandro le arrojó de la Iglesia; Arrio, actuando contra su obispo, acudió a otros colegas bajo apariencia de paz y de unidad, en realidad pretendiendo con sus discursos sobre Cristo atraerlos a su enfermedad. Pidió cartas a los obispos, las leyó a los que engañó. A Arrio y a su compañero Aquila, Alejandro les califica de impíos, que no confesaron sus enseñanzas, y sus malvadas acciones contra el obispo por las que fueron expulsados, que ocultaron con locos discursos y escritos. A la doctrina arriana la califica de ruinoso. Sus discursos, de persuasivos e impíos. De calumniar ante todo el mundo la religión cristiana. Los que suscribieron las cartas de Arrio, le recibieron en la Iglesia, lo que indica que Arrio, desde el primer momento, contó con partidarios y con obispos que aceptaban su doctrina. Sobre estos cayó una grandísima infamia. Pasa Alejandro a explicar detalladamente la doctrina ortodoxa contra los arrianos. Recuerda a su colega de Constantinopla que por sus falsas doctrinas fueron condenados Ebión, Artemas y, en Antioquía, Pablo de Samosata, que fue arrojado de la Iglesia por decisión de un sínodo de obispos de todo el mundo. Se reunieron para examinar su doctrina, no uno, como afirma Alejandro de Alejandría, sino tres, en 264 o 265, en 269, y un tercero antes de condenar su subordinacionismo, lo que prueba que no era evidente; a los que se añade Luciano, maestro de Eusebio y de Arrio y mártir, en el año 212, que no estuvo en comunión por mucho tiempo con tres obispos. A sus seguidores, Arrio y Aquila, les califica de malvados. Esta lista dada por Alejandro de Alejandría demuestra que la expulsión de la Iglesia de los que se

creía que seguían una falsa doctrina fue frecuente, y que siempre hubo mucha violencia religiosa. Sostiene el obispo de Alejandría que los que niegan la divinidad del Hijo de Dios no rehúsan decir palabras delirantes y llenas de ingratitud; que no confrontan su doctrina con la de los antiguos ni toleran ser juzgados iguales a los maestros; que defienden que ninguno de los actuales obispos, en todo el mundo, ha llegado a un cierto grado de sabiduría, y defienden que ellos solos, a los que califica de pobres y de inventores de dogmas, son sabios, y que a ellos solos se les reveló lo que a ningún otro. Esta afirmación es falsa, pues Arrio era un patrólogo de primera fila y se apoyaba en varias frases de la revelación del Nuevo Testamento. No era un indocumentado. Su actitud la califica Alejandro de Alejandría de impía vanidad, de desmedida locura, de vanagloria unida a cólera, de espíritu satánico, que induce a sus impías almas.

Las palabras empleadas son duras e indican un desprecio absoluto a Arrio y a sus seguidores. Por ignorancia combaten contra Cristo y acusan nuestra lealtad a Él. Continúa el obispo de Alejandría con duras calificaciones, como de jocosas fábulas las acusaciones a sus personas. Los califica de ignorantes, de enemigos de la verdad, de alejados de la Iglesia y de las enseñanzas del obispo. Exhorta a no recibir a nadie que los colegas hayan anatematizado, y no prestar atención a sus palabras y escritos, pues no dicen la verdad y en todo meten embrollos. Las cartas que escriben, las califica de hipócritas y adulatorias, que conducen al error bajo la apariencia de amistad y en nombre de la paz. Denigran al cristianismo en público. No se presentan a los tribunales. Suscitan en todo lo posible persecuciones contra su obispo en tiempo de paz.

La violencia religiosa era continua. Arrio y Alejandro de Alejandría no cedían. El obispo describe a Arrio con los epítetos más denigrantes. Los dos bandos hacían propaganda de sus opiniones contradictorias. Alejandro de Alejandría comunica a

su colega de Constantinopla, cuya carta se ha extractado, que muchos obispos han aprobado por escrito el tomo que les han enviado a través de su diácono Apis. Estos obispos se encuentran en todo Egipto, en la Tebaida, famosa por las comunidades de ascetas, Libia, Pentápolis, región próxima a la Cirenaica, que abarcaba cinco ciudades: Cirene, Apollónica, Arsinoe, Telemaida y Berenice, Siria, Licia, Panfilia, Asia, Capadocia, y de otras regiones vecinas.

Alejandro contaba con un gran apoyo contra Arrio. El obispo de Alejandría pidió al de Constantinopla, al que escribió una carta, que le apoyara. Le comunicó que había recibido muchas ayudas de los que habían recibido daños, lo mismo que del pueblo, al que habían engañado. Los problemas de interpretación del dogma apasionaban hasta al pueblo, que participaba activamente poniéndose de parte de uno o de otro.

Alejandro da la lista de los herejes anatematizados, que eran los presbíteros Arrio y los diáconos Aquila, Euzoyos, Aitale, Lucio, Sarmata, Julio, Mena, otro Arrio y Elladio. Escribió una carta con estos argumentos a Filogonio, obispo de Antioquía, a Eustacio, que gobernaba la Iglesia de Berea, y a otros varios obispos defensores de la doctrina apostólica. Arrio hacía lo mismo. Escribió a los que tenían su misma opinión. Ambos bandos escribían a sus partidarios y utilizaban el mismo procedimiento de propaganda y defensa.

Alejandro de Alejandría no escribió ninguna falsedad contra Arrio, como lo atestigua el propio Arrio en carta dirigida a Eusebio de Nicomedia, por lo que la incorpora Teodoreto a la narración para informar a los que no los conozcan. La doctrina arriana la califica el historiador, una vez más, de impiedad. Teodoreto (*HE*. I.5) copia una carta de Arrio a Eusebio de Nicomedia. Estas cartas avalaron mucho su *Historia eclesiástica*, pues son fuentes de primera mano e indican cuál era la situación

vista por Arrio, por Alejandro de Alejandría y por Eusebio de Nicomedia. La anterior carta es la versión de su opositor, Alejandro de Alejandría. A Eusebio de Nicomedia le califica Arrio, que se considera injustamente perseguido por el patriarca de Alejandría en defensa de la verdadera fe, por la cual había luchado también, de hombre de Dios, fiel, ortodoxo; le informa de que el obispo le persigue de manera ruinosa y de que emplea todos los medios posibles contra él, hasta arrojarle de la ciudad como si fuera un hombre impío, por el hecho de no estar de acuerdo con él, que en público afirma: «Dios es eterno, el Hijo está junto al Padre, el Hijo coexiste con el Padre sin haber sido engendrado; es engendrado en la eternidad y creado sin generación. Dios no precede al Hijo ni en el pensamiento. Eterno es Dios, eterno el Hijo. El Hijo es el mismo Dios».

Magníficamente recoge Arrio la fe ortodoxa sobre el Hijo, contraria a su doctrina. Le informa de que su hermano Eusebio de Cesarea, Teodoto de Laodicea, Paolino de Tiro, Atanasio de Anazarbo, Gregorio de Berito, Aezio de Lidda y los orientales, que sostienen que Dios, desde la eternidad, precede al Hijo, han sido anatematizados, todos ellos salvo Filogonio, Ellanico de Trípoli, Macario de Jerusalén, que son herejes ignorantes de la catequesis, porque algunos afirman que el Hijo es adopción, otros emanación, otros engendrado. Desde el primer momento, Arrio contó con seguidores entre los obispos de ciudades importantes.

Las opiniones sobre el Hijo eran muy variadas, pues el dogma estaba aún muy fluido y no estaba determinado. Arrio no podía estar de acuerdo con esta impiedad, es decir, con la profesión de fe ortodoxa, a la que califica de impiedad y de herejía, aunque le amenazasen con infinitas muertes. Las doctrinas eran muy diferentes y las posibilidades de llegar a un acuerdo, nulas. Cada bando se creía en posesión de la verdad absoluta. Arrio hace su profesión de fe: que el Hijo no es engendrado ni una parte del

engendrado ni proviene del preexistente, sino que por su voluntad firme, es Dios pleno, antes de los tiempos y de los siglos. Es ser engendrado e inmutable. No existía antes de engendrado o creado o determinado o modelado, porque no era engendrado.

Arrio es perseguido por haber dicho que el Hijo tiene principio y Dios es sin principio, y afirma que él es de la nada. Arrio ha hecho esta afirmación, porque no es una parte de Dios, ni proviene de alguno preexistente. Arrio se jactaba de que todos estos obispos mencionados estaban de acuerdo con él. Sus adversarios eran los mencionados Filogonio, Ellanico y Macario, a los que califica de herejes y de desconocedores de la catequesis. Ambos grupos acusaban de herejes al bando contrario. Estos últimos obispos habían maquinado contra los partidarios de Arrio falsas acusaciones, sosteniendo que el Hijo es eterno, antes de los siglos, igual en honor y en *homoousios* al Padre. Eusebio de Nicomedia, habiendo recibido la carta de Arrio, vomitó su impiedad; la frase de Teodoreto no puede ser más feroz, y escribió al obispo de Tiro una carta (Theodoret. *HE*. I.6).

Al principio de la carta, después del saludo, alude al celo de Eusebio de Nicomedia en defensa de la verdad. Se maravilla del silencio de Paolino y le exhorta a escribir sobre este tema, que es útil a él y a sus oyentes, sobre todo si quiere hacerlo de conformidad con las Escrituras. Él deja bien clara su doctrina, que no ha defendido dos engendrados ni creído en uno dividido en dos, y que había sufrido alguna cosa en el cuerpo, sino que único es el generado y único el que ha sido engendrado de Él y no de su *ousia*, del todo diverso, por naturaleza y potencia, engendrado a una perfecta semejanza de disposición y potencia con aquel que le ha engendrado. Nosotros creemos que su principio es inenarrable con palabras, y también incomprensible para el pensamiento, no solo de los hombres, sino también de todos los seres que están sobre los hombres. Basados no en

razonamientos, sino en las Sagradas Escrituras, afirma que el hijo es un ser creado, modelado y engendrado de la *ousia* y de naturaleza inefable e inmutable, y semejante al que lo ha engendrado. No se había más afirmado que es creado ni que es modelado. Lo que es del engendrado no podía ser más creado por otro o de sí mismo ni ser modelado, porque es engendrado desde el principio. La Sagrada Escritura no solo de él afirma que es el engendrado, sino también que son en todo desiguales a Él por naturaleza. La escritura declara no la igualdad de naturaleza, sino la generación de su voluntad para cada una de las cosas hechas. Nada es de su *ousia*. Todo lo que ha sido hecho es por su voluntad. Todas las cosas han sido hechas por Dios por medio de Él, pero todas han sido hechas por Dios.

Habiendo aceptado todo esto, él exhorta a escribir a Alejandro. Estas tres cartas son muy importantes, pues, como se indicó, contienen la doctrina de los protagonistas, que van a motivar la fuerte violencia religiosa que va a dominar todo el siglo IV. Recogen también las calificaciones peyorativas que hacía el adversario contra los principales protagonistas, Alejandro de Alejandría, Arrio y Eusebio de Nicomedia. Las cartas señalan la situación de odio y de violencia religiosa a la que se había llegado en vísperas del primer concilio ecuménico.

Teodoreto califica las cartas de Arrio y de Eusebio de Nicomedia de guerra contra la verdad. Indica que la impiedad se extendió por las iglesias de Egipto y del Oriente, lo que motivó que en cada ciudad y en cada aldea estallasen luchas y disputas sobre la santa doctrina, es decir, que la violencia religiosa se propagó por todo Egipto y Oriente. El pueblo era testigo de lo que sucedía y juez de lo que se decía. El pueblo participaba en la disputa, pero estaba dividido. Algunos alababan a estos, otros a aquellos. Lo que sucedía era digno de una tragedia y de dolor. Los que asediaban las iglesias no eran

extranjeros y enemigos, sino connacionales, compañeros que afilaban la lengua unos contra otros, incluso las espadas, armándose unos contra otros. El odio y la violencia religiosa se extendía por todo el pueblo, que participaba en la discusión. No se contentaban con las palabras, sino que se armaban y preparaban para la guerra. En este aspecto de la violencia religiosa consistía la tragedia.

La violencia religiosa era dura y alarmante, con riesgo de choques sangrientos entre ambos bandos. No había una autoridad superior. A Arrio le califica Teodoreto, una vez más, de impío. Todos suscribieron el símbolo de la fe, incluso los seguidores de Arrio lo suscribieron sin sinceridad, como se desprende de lo que maquinaron contra los defensores de la ortodoxia y de lo que escribieron en torno al asunto.

Teodoreto de Cirro recoge la noticia de que Eustacio redactó un libro sobre ellos, contando los hechos y reprochando su impiedad.

Teodoreto da una lista de los partidarios de Arrio, según Eustacio y Atanasio (Theodoret. *HE*. I.8). Al libro de Eusebio de Nicomedia lo califica Eustacio de blasfemo. En la violencia religiosa se utilizaban, por ambas partes, los epítetos más fuertes. El libro fue leído por todos y fue motivo de irremediable vergüenza para el autor. Da un dato interesante, ya indicado por Teodoreto, que los locos arrianos —así los califica Eustacio—, por el temor de ser desterrados, renegaron y anatematizaron de su doctrina, y suscribieron los documentos del Concilio de Nicea. Se apoderaron del cargo del obispo utilizando la adulación. Volvieron a honrar las tesis repudiadas, ya en secreto, ya en público. Se mantuvieron alejados de los expertos, evitaron a los obispos, y de este modo combatieron contra los heraldos de la ortodoxia. Magníficamente se describen las maniobras de algunos seguidores de Arrio, que no se apeaban de sus puntos de

vista y que seguían propalando en público y en privado sus doctrinas. Esta política seguía al concilio.

Hasta aquí el pensamiento de Eustacio. Pasa Teodoreto a describir la situación tal y como la vio Atanasio, entonces obispo de Alejandría y el mayor luchador contra Arrio. El historiador entresaca algunos párrafos de una carta de Atanasio a los africanos. Sostiene el obispo alejandrino que los obispos reunidos querían eliminar las impías palabras de los arrianos. Los secuaces de Eusebio opinaban que su doctrina era la verdadera. Atanasio la califica de impía. Señala que los obispos cayeron en la cuenta de la maldad y de la impía astucia, y afirmaron que solo el Hijo es de verdad de la *ousia* del Padre. A los arrianos se les califica de astutos e impíos. Atanasio describe la doctrina ortodoxa y recuerda que Eusebio de Cesarea, al principio, estaba de acuerdo con la herejía arriana, pero en seguida suscribió el símbolo de Nicea. Dos grandes figuras del momento, Eusebio de Cesarea y Eusebio de Nicomedia, eran partidarios de Arrio. Las doctrinas de Arrio no parecían descabelladas a grandes personajes del momento. Atanasio menciona el uso antiguo de la palabra *homoousios*, que fue motivo de discusión y división, y de violencia religiosa.

Confirma lo dicho antes que los obispos partidarios de Arrio ocultaron su enfermedad, así llama a la doctrina arriana. Por temor a la multitud de los obispos, suscribieron las decisiones del Concilio.

Teona y Secundo, no habiendo querido suscribir la doctrina aprobada por el Concilio, fueron excomulgados por todos por anteponer la blasfemia de Arrio, así la califica Atanasio, a la doctrina del Evangelio. Los obispos se reunieron nuevamente y aprobaron veinte cánones sobre administración eclesiástica.

En el Concilio de Nicea no prosperó el imponer el celibato a todo el clero, como pretendía la mayoría de los asistentes.

Pafnucio, asceta de gran prestigio, se opuso, aduciendo que Jesús no había impuesto la castidad a nadie, pues Pablo (*1Cor.* 7.25) afirma tajantemente que no ha recibido ningún mandato del Señor. La cultura judía desconocía el celibato. Los doce apóstoles y los hermanos carnales de Jesús eran casados (*1Cor.* 9.6). Pablo estaba casado, según testimonio de Clemente de Alejandría y de Orígenes. Pablo habla del derecho al matrimonio. Entre los judíos tan solo unos cuantos ascetas, como Juan Bautista, eran célibes. Algunos esenios eran célibes (Phil. *Quod omnis probus liber*, 12-13; Plin. V.17), pero ello se debía a que despreciaban el matrimonio por tener la creencia de que todas las mujeres eran infieles a sus esposos (Jos. *BI.* II.120). El Sínodo de Elvira impuso el celibato al clero, canon XXXIII. Hasta comienzos del segundo milenio no se impuso el celibato obligatorio en Europa, no en Bizancio, contra todas costumbres y leyes del primer milenio, por Gregorio VII.

EL CASO DE MELECIO

Pasa Teodoreto de Cirro (*HE.* I.9) a narrar la violencia religiosa en el caso de Melecio de Egipto. No mucho antes de la locura de Arrio, como la califica, Melecio, que llegó a ser obispo de Licópolis, en la Tebaida, antes de celebrarse el Concilio de Nicea, fue digno de ser ordenado obispo. Después, convencido de algunos crímenes, fue condenado por el obispo de Alejandría, con el que estaba en desacuerdo por el motivo de haber ordenado a algunos estando ausente Pedro, por causa de la persecución. Melecio no aceptó la condena y agitó y llenó de tumultos la Tebaida y el vecino Egipto. Se trata de la violencia religiosa del obispo de la Tebaida con el de Alejandría. Alejandría tenía el primado de Egipto. Era una lucha por el poder.

Los obispos reunidos en Nicea escribieron una carta a la Iglesia de Alejandría, a los hermanos de Egipto, de Libia, de la Pentápolis, carta que intercala Teodoreto en su *Historia eclesiástica*. Les informa de las propuestas, discusiones, decisiones y determinaciones del concilio. A Arrio y a su doctrina se las califica, como siempre, de impías. Se decidió anatematizar su doctrina. El concilio no aceptó la impiedad, la locura y la blasfemia, términos con que califica la doctrina de Arrio. Su impiedad corrompió a Teona de Marmarica y a Segundo de Tolemaida, que también fueron excomulgados.

Egipto se libró de aquella malvada doctrina, de aquella blasfemia y de aquellos hombres, que habían suscitado discordia y se separaron. No se puede calificar con términos más peyorativos el comportamiento de estos seguidores de Arrio. El pueblo permanecía en paz y se había olvidado la temeridad de Melecio y de los ordenados por él, que eran veintinueve obispos, cinco presbíteros y tres diáconos, según Atanasio (*Apol. c. arr.* 71). La carta confirma las decisiones del Concilio, que determinó que Melecio permaneciera en su ciudad, pero sin poder nombrar ni ordenar ni aparecer en público en otra región o ciudad. Solo conservaba el título honorífico. Las ordenaciones debían ser confirmadas de una más santa imposición de las manos, lo que era reconocer que la anterior imposición de las manos era inválida, y admitido a la comunión con estas decisiones: que celebrasen la liturgia según la parroquia o iglesia donde se encontraban; que los que habían estado bajo su jurisdicción no tenían la posibilidad de escoger a los que querían o de sugerir un nombre, de hacer alguna cosa sin el visto bueno del obispo de la Iglesia católica y apostólica. Los que, según ellos, no se encuentran implicados en algún cisma o se encuentran sin mácula en la Iglesia católica y apostólica pueden elegir y dar el nombre de los que son dignos de formar parte del clero y, en general, de hacer algo según la legislación y normas

de la Iglesia. A los que mueran dentro de la Iglesia, sucede en la dignidad del muerto uno de los que se habían llamado hace poco, solo si parece digno y todo el pueblo lo acepta, con la aprobación y el sello del obispo de Alejandría, que era el que tenía el primado.

Melecio era un caso aparte y diferente de lo concedido a todos los otros, a causa de su anterior desorden y de su carácter vivo y lanzado; no se tomaron las mismas decisiones para no dar ninguna posibilidad de decisión al que podía repetir los mismos desórdenes. Se le dejaba sin poder tomar ninguna decisión. Todo el poder de tomar medidas en Egipto recaía sobre Alejandro de Alejandría. Los obispos comunicaron a la Iglesia de Alejandría otras decisiones adoptadas sobre la fecha de la Pascua, que fue motivo de discusión con la Iglesia de Roma; los orientales la celebraban de acuerdo con los de Alejandría. Recomendaron acoger con el más grande honor y mayor caridad al obispo Alejandro, por la común paz y concordia, y por la extirpación de toda herejía.

En la violencia religiosa entre Arrio y Alejandro, los obispos se pusieron de parte de este último. Sin embargo, pervivieron aún huellas de la locura de Melecio. Reconoce Teodoreto que todavía había algún monasterio que obedecía su loca doctrina. Teodoreto, siempre que alude a los heterodoxos o a su doctrina, aplica epítetos despreciativos; a los que siguen sus preceptos y su modo de vivir y concuerdan con la locura de los samaritanos y de los judíos. Constantino envió cartas a los obispos que no habían podido acudir al concilio, informándoles de las decisiones.

CARTAS DE CONSTANTINO, DE ALEJANDRO DE ALEJANDRÍA, DE ARRIO Y DE EUSEBIO SOBRE LA DOCTRINA ARRIANA

Teodoreto (*HE*. I.10) inserta la carta del emperador en su narración. De este modo se conocen versiones de los acontecimientos, de Alejandro de Alejandría, de Arrio y de Eusebio de Nicomedia sobre la violencia desenfrenada por la doctrina de Arrio. Tres versiones, o mejor dos, sobre la misma doctrina y el juicio que merece a los que escriben la carta.

Comienza la carta imperial señalando que era deber imperial custodiar una sola fe, una única caridad y un piadoso culto a Dios. Constantino se creyó obligado a intervenir en la disputa. Este mismo criterio van a mantener los emperadores y reyes que convocan todos los concilios durante el primer milenio, y son los únicos que tienen poder para convocarlos. Sínodos se habían celebrado antes, como el Sínodo de Elvira (Granada) que, a principios del siglo IV, reunió obispos y presbíteros de Hispania, pero el Concilio de Nicea fue el primer concilio ecuménico para examinar y discutir cuestiones referentes a la religión. Se acordó celebrar la Pascua el mismo día. Se determinó no tener contacto con los judíos, a los que se califica de multitud odiosísima, de parricidas y de asesinos del Señor, acusaciones ya viejas. Se debía celebrar la Pascua en la misma fecha para no tener nada en común con los judíos. La Pascua se celebraba en la misma fecha en toda la cristiandad.

A Juliano, Teodoreto (*HE*.I.11.3) le califica de impío, sin duda por abandonar la religión cristiana.

Hombres pendencieros acusaron a algunos obispos y remitieron al emperador acusaciones por escrito (Theodoret. *HE*. I.11.4-5). Se trata de un caso de violencia religiosa contra los obispos. El emperador, habiendo recibido las acusaciones, antes de que se llegara a la concordia en Nicea, la leyó y ordenó que fueran custodiados. Después de haberse hecho la paz, los llevó, y en su presencia los hizo quemar. Afirmó el emperador que no había leído nada de los escritos. Indica que no era

necesario que fueran conocidas por la multitud las culpas de los sacerdotes para que, tomando pretexto del escándalo, no pecase de imprudente. La actitud de Constantino en el asunto de las acusaciones fue muy acertada.

Antes de terminar este capítulo, a los arrianos los califica de imprudentes (Theodoret. *HE*. I.7) por despreciar a los Padres comunes a los ortodoxos. Siempre el historiador se refiere a los heterodoxos con frases insultantes. Algunos partidarios de Arrio acusaron a Eusebio de Cesarea de traidor (Theodoret. *HE*. I.8). Dentro de los mismos arrianos hubo casos de violencia religiosa.

Es importante para el tema del presente trabajo la carta de Eusebio de Cesarea escrita durante el concilio, sobre el credo de Nicea, incorporada a la *Historia eclesiástica* de Teodoreto (Theodoret. *HE*. I.12). Recoge el texto propuesto en torno a la fe y el que fue publicado junto con él. El texto de Eusebio de Cesarea fue leído delante del emperador en el Concilio, y fue considerado bueno y excelente. Expone el credo, que debía de ser el de su Iglesia, que no tuvo oposición y el emperador testimonió que contenía cosas justas. Confesó que él pensaba lo mismo y exhortó a todos a asentir. Solo se añadió la palabra *homoousios*. A. Gallico, en su comentario a este párrafo, recuerda que en las *Valesii annotationes* a Sócrates (*HE*. VII.8), anotan que Eusebio atribuye a Constantino la invención del *homoousios*, lo que es muy improbable. El texto se lee ya en Orígenes; los obispos se limitaron, probablemente, a añadirlo. Eusebio de Cesarea inserta en su carta el credo de Nicea, que Atanasio (*Hist. Arr.* 42) atribuye a Osio, que fue la mano derecha de Constantino en asuntos eclesiásticos¹⁵, y Basilio (*Epist.* 81) a Hermógenes, y Filóstrato (*HE*. 1.9) a Alejandro y a Osio. Eusebio de Cesarea comenta el contenido del credo, dando importancia especial a los términos *homoousios* y *ousia*. Todos los obispos estuvieron de acuerdo después de examinar su formulación. No se le escapó a Eusebio de Cesarea que se

utilizaban términos que no se encontraban en la Escritura, lo que en el futuro fue motivo de gran violencia religiosa. Eusebio de Cesarea encuentra aceptable que después de la fórmula de fe se añadiera un anatema, que era una violencia religiosa contra los que no lo aceptaron. La persistente violencia religiosa contra los que no aceptaron el credo y los términos empleados empieza en Nicea con la promulgación del Credo.

La violencia religiosa comenzó inmediatamente después del concilio, como ya se ha indicado. Teodoreto de Cirro (*HE*. I.13) refuta a los arrianos a base de la *Vida de Constantino I* de Eusebio, que acepta que algunos comenzaron a acusar a los vecinos y otros a defenderse y a cambiar las acusaciones. Por ambas partes se aducían muchos pretextos. Eran muchos los de ambos grupos que motivaron, desde el comienzo, una gran confrontación. Eusebio de Cesarea admite que ambas partes oponentes contaban con muchos seguidores, y que desde el principio estalló una gran controversia. Los arrianos eran, pues, muchos, y no cedían en su doctrina. Constantino luchaba por llegar a un acuerdo entre ambas partes. Lo que pretendía era que no se enzarzaran en disputas, bastantes problemas tenía él para contar con uno más, y grave. Eusebio de Cesarea escribe que el emperador oía a todos, acogía las propuestas con gran tranquilidad, contando con las afirmaciones defendidas por ambos bandos, poco a poco reconciliaba a los contendientes conversando benévolamente con cada uno. Persuadía a algunos, forzaba a otros mediante el razonamiento, alababa a los que hablaban bien, animaba a todos a la concordia, hasta que los volvía de la misma opinión y del mismo parecer sobre todos los puntos controvertidos. Esta política de Constantino fue muy hábil, pero no logró nada.

Constantino I, como *pontifex maximus*, se sintió obligado a intervenir (*Theodoret. HE*. I.7) y mandó un emisario con cartas para convertir la disputa en concordia. Fracasó en el proyecto,

pero en el primer Concilio ecuménico de Nicea, sentó precedente de convocar concilio ecuménico para solucionar los graves problemas de la Iglesia. El concilio tenía que ser convocado por el emperador y presidido por él o por su delegado, como se indicó. Los obispos y su séquito utilizaron los servicios públicos. El número de obispos reunidos varía según los autores: Teodoreto da la cifra de 318; Eusebio, en la *Vida de Constantino I* (III.8) de 250; Eustacio de Antioquía, de 270; Atanasio (*De synodis*. 43; *Hist. Arr.* 2; *Apol. c. arr.* 23), cerca de 300, cifra que subió a 318 después (*Ep. Ad. Afr.* 2), número que aceptaron varios escritores, como Rufino (*HE.* I.1), Epifanio (*Pan.* 69.11), Sócrates (*HE.* I.8.3) y Ambrosio (*De fide* I.1), cifra que, como escribe A. Gallico, tiene un valor simbólico y recordaría los servidores de Abraham en *Gn.* 14.1.4. El obispo de Roma, Silvestro, siendo muy viejo no pudo asistir y envió a dos presbíteros con poderes. Algunos obispos tenían las huellas aún de los tormentos de la persecución de Diocleciano en sus cuerpos.

Teodoreto indica que esta divina y célebre asamblea —como la califica— no estaba libre de adversarios; algunos pocos engañosos ocultaron su maldad y favorecieron de tapadillo la impiedad de Arrio. Teodoreto no deja, siempre que puede, de zaherir con epítetos hirientes a Arrio. El emperador presidió la asamblea sentado en un trono colocado en el centro. Eustacio de Antioquía fue el encargado de coronar la cabeza del emperador con alabanzas, y elogió su celo con la religión. El emperador pronunció un discurso sobre la concordia y la armonía. Exhortó a que, abandonando la fuente de la enemistad, se llegara a la solución de los problemas, partiendo de los Evangelios y de los profetas. La mayoría de la asamblea se dejó convencer y acogió la recíproca concordia y la sana doctrina.

Algunos ya mencionados, a los que se unieron Menofanto de Éfeso, Patrofilo de Scitópolis, Teogonio de Nicea, Narciso de

Neroniade, Teona de Marmarica y Secundo de Tolemaida, decían cosas contrarias a la ortodoxia apostólica para defender a Arrio. Presentaron una fórmula de fe que todos leyeron y enseguida la rompieron, calificándola de ilegítima y de falsa. Se organizó un gran tumulto. Todos acusaron a Eusebio de Cesarea de haber traicionado la fe. El grupo favorable a Arrio, temeroso, se levantó y, excepto Secundo y Teona, fueron los primeros en excomulgar a Arrio. El grupo favorable a Arrio, asustado, le traicionó y se pasó al enemigo.

El Concilio confirma lo escrito por Gregorio Nacianceno, que estaba por demostrar que un concilio valiese para algo que no fuese para poner las cosas peor de lo que estaban, según se ha indicado. Teodoreto termina este capítulo diciendo que hubiera sido conveniente que los partidarios de Arrio, si no consideraban impío refutar a los otros Padres, creyesen por lo menos a los que estaban acostumbrados a admirar. La doctrina de los arrianos se oponía a la de sus Padres; puesto que se oponía, sería necesario que, conociendo la ignominiosísima y escalofriante muerte de Arrio, huyeran con todas sus fuerzas de la impiedad motivada por él. Teodoreto, como siempre, utiliza los epítetos más agresivos y denigrantes referidos a Arrio, lo que es una faceta importante de la violencia religiosa.

Arrio (Theodoret. *HE*. I.14), durante mucho tiempo, vivió en Alejandría, intentando incorporarse a la comunidad eclesiástica, negando la impiedad y prometiendo que aceptaría la fórmula unánimemente publicada por los Padres. No convenció ni a Alejandro ni al sucesor en la sede episcopal, Atanasio. Ninguno se fiaba y ambos desconfiaban de Arrio, y no le consideraban sincero. Con la ayuda de Eusebio de Nicomedia, marchó enseguida a Constantinopla. Atanasio expuso en la carta a Apión sus maquinaciones, que copia. Atanasio se encontraba en Constantinopla cuando Arrio murió. Había sido llamado por Constantino gracias a las gestiones de los seguidores de Eusebio

de Nicomedia, lo que indica que en la corte de Constantino había un partido fuerte y con poder que favorecía la causa arriana. Constantino preguntó a Arrio si profesaba la fe de la Iglesia católica. Arrio juró tener una fe recta y remitió una confesión de fe escrita, ocultando los motivos por los que había sido apartado de la Iglesia de Alejandría por el obispo Alejandro, e interpretando expresiones de la Escritura. Arrio obró de manera hábil pero taimada. Juró que no defendía la doctrina por la que había sido arrojado por Alejandro. Salió de la entrevista con el emperador. Los partidarios de Eusebio quisieron conducirlo, con su acostumbrada violencia, a la iglesia. Los seguidores de Eusebio de Nicomedia actuaban siempre con violencia, según Teodoreto. El obispo de Constantinopla, Alejandro, se opuso a que se incorporase a la Iglesia, afirmando que no era necesario recibir en la comunión al autor de la herejía. La violencia religiosa estalló entre los partidarios de Eusebio y del obispo de Constantinopla, amenazándole con que Arrio, en su compañía, sería conducido a la Iglesia contra su voluntad. Arrio confiaba en los eusebianos. Bromeando, se marchó a la iglesia. En el camino, por una necesidad del vientre, se cayó y murió.

La muerte de Arrio (336) fue causa de división en la comunidad cristiana. Los partidarios de Eusebio lo enterraron como uno de sus partidarios. Alejandro celebró una liturgia eucarística glorificando a Dios. El emperador envió cartas a todo el mundo, exhortándoles a apartarse del engaño, es decir, de la doctrina arriana.

VIOLENCIA RELIGIOSA DE CONSTANTINO CONTRA EL PAGANISMO

Teodoreto (*HE*. I.13) recoge en su *Historia eclesiástica* un

caso de violencia religiosa de Constantino contra el paganismo. Los coribantes, que eran el cortejo de Cibeles, y cuantos hacen locuras por el culto a Cibeles y Attis, con danzas frenéticas, habían cubierto de tierra el sepulcro de Jesús, con la intención de borrar el recuerdo de la salvación, y construido un templo dedicado a Venus, y se reían del parto virginal de María. Constantino, enterado de esto, ordenó destruir el templo y el túmulo de tierra contaminado con execrables sacrificios, y levantar un grande y bello templo, como informa a Macario de Jerusalén (Theodoret. *HE*. I.17.4-8), al que da datos concretos sobre la construcción. Teodoreto no trata mejor a los paganos que a los herejes. A la colocación de un ídolo la califica de impúdica.

EUSEBIO DE NICOMEDIA EN CONSTANTINOPLA

La violencia religiosa contra cristianos se agravó con la ocupación de la sede episcopal de Constantinopla por Eusebio de Nicomedia. Teodoreto (*HE*. I.19) acusa a los arrianos de tener malvada voluntad, de vestirse con pieles de ovejas y de actuar como lobos. A Eusebio de Nicomedia le califica de campeón de la impiedad, teniendo en poco las decisiones que él y otros obispos habían suscrito.

La toma de posición de la sede episcopal de Constantinopla, la juzga contra las leyes canónicas. El canon 15 del Concilio de Nicea prohibía a los obispos y presbíteros pasar de una ciudad a otra. Este traslado de sede episcopal demuestra la fuerza del partido arriano en Constantinopla. Este traslado no era una novedad, pues antes ya se había hecho, al trasladarse a Eusebio de la sede episcopal de Berito a Nicomedia, de donde fue expulsado después del Concilio de Nicea a causa de su manifiesta impiedad, es decir, por ser arriano, en compañía de

Teogonio de Nicea (Theodoret. *HE.* I.20). Constantino apoyaba hasta este momento la doctrina aprobada en Nicea. Eusebio de Nicomedia se había puesto bajo la protección del tirano Licinio por varias razones: el asesinato de obispos, la gravísima persecución contra los cristianos promovida por Licinio, con gravísima y descarada violencia cristiana. Constantino menciona las ofensas a su persona, como las reuniones de los partidos contrarios a él. El emperador arrestó a los presbíteros y diáconos, descarados seguidores de Eusebio de Nicomedia. La conducta de este último la califica el emperador de perversa. Eusebio de Nicomedia, con la multitud de cuantos le apoyaban, vino a perturbar impunemente el justo orden. Recuerda Constantino su actuación en el Concilio de Nicea, en el que participó con el único fin de provocar la paz entre todos y, ante todo, alejar lo más posible el suceso que originó la locura de Arrio, que ahora había adquirido fuerza por el malvado y funesto celo de Eusebio de Nicomedia. Teodoreto no se puede dirigir a los arrianos sin calificaciones peyorativas, como ya se indicó y que se recogen en este trabajo textualmente.

Eusebio de Nicomedia, con inquietud y vergüenza, se puso de parte de la falsedad refutada en todos los sentidos. Recuerda Constantino que Eusebio de Nicomedia mandó a diferentes personas rogar por él y pidió alguna ayuda para que, convencido del error, no fuera alejado de su dignidad. Este engañó al emperador Constantino, que actuó de común acuerdo con Eusebio de Nicomedia, que ocultaba en su ánimo toda su maldad. Obró de común acuerdo con Teogonio, que compartió su insensatez. El emperador había mandado que fueran expulsados algunos alejandrinos que se habían separado de la fe, ya que por su culpa se había extendido la llama de la discordia. Estos obispos valientes no solo los acogieron y los pusieron a seguro junto a ellos, sino que entraron en comunión con su malvada doctrina. Por todo esto el emperador los sacó de sus

sedes y los depositó lo más lejos posible. Eusebio y Teogonio fueron desterrados a la Galia, lo cual era un caso descarado de violencia religiosa. Fueron sustituidos en sus sedes episcopales por Amión, que fue nombrado obispo de Nicomedia, y por Cresto, que lo fue en Nicea. Continuaron maquinando, engañando, retomando la lucha y el antiguo poder. Los arrianos, pues, continuaron como antes.

Estas cartas introducidas en la narración permiten seguir paso apaso la violencia religiosa del problema arriano.

Reconoce Teodoreto (*HE*. I.21) que Eusebio se apoderó de la sede de Constantinopla violentamente, que se procuró mayor poder, que comenzó a visitar al emperador, que se hizo confidente a causa de los frecuentes contactos, y que preparó falsas maquinaciones contra los obispos ortodoxos. Deseó visitar Jerusalén y engañó al emperador. Se alejó de él con grandísimo honor, y el emperador le asignó vehículos y otros medios de viaje, es decir, le pagó el viaje. Le acompañó Teogonio de Nicea, partícipe de sus impías decisiones. Fueron recibidos con honor en Antioquía. Eustacio, campeón de la verdadera fe, los recibió con benevolencia fraternal. Llegaron a los lugares sagrados y encontraron a sus partidarios Eusebio de Cesarea, Patrófilo de Scitópolis, Ezio de Lidda, Teodoto de Laodicea y otros que habían seguido la peste de Arrio, descubrieron sus maquinaciones y se establecieron en Antioquía. Los seguidores de Arrio eran importantes. El Concilio de Nicea no había frenado el arrianismo. Se quitaron la careta. Con el pretexto de un funeral, vinieron otros. En realidad trababan la verdadera religión. Compraron a una muchacha que tenía el aspecto de una cortesana y la convencieron de que proporcionase ayuda con su lengua.

Fueron a la catedral, y echando a todos los fieles, introdujeron a la infeliz muchacha. Enseñando un niño de teta,

gritaba continuamente que lo había concebido de Eustacio, que sabiendo que se trataba de una calumnia, preguntó que si tenía alguna prueba, la manifestase. Ella afirmó que no tenía ningún testimonio de su acusación. La ley obligaba a confirmar las palabras con dos o tres pruebas. Los arrianos aceptaron la acusación sin ninguna prueba y, porque confirmó con juramento lo que había dicho, dictaron sentencia como si fuera un adulterio. Otros obispos, que no eran pocos y campeones de la doctrina apostólica, y que no ignoraban la trama, prohibieron a Eustacio aceptar la ilegal sentencia. Los autores de la comedia acudieron inmediatamente al emperador. Le convencieron de que la acusación era verdadera y justa la sentencia de la deposición de Eustacio. Echaron al atleta de la verdadera religión y de la castidad como si fuera un adúltero y un tirano. Este suceso es un caso desvergonzado de violencia religiosa; todo era lícito, hasta la calumnia.

Eustacio (Theodoret. *HE.* I.21) fue desterrado a Traianópolis, destierro que era un acto grave de violencia religiosa y que reforzaba la gravedad de la acusación. Los arrianos ordenaron en su puesto a Eulalio. Muerto este poco después, propusieron que ocupase su puesto Eusebio de Palestina. Este rechazó el traslado y el emperador lo vetó. El emperador tenía poder para vetar a obispos, lo que indica que tenía autoridad absoluta en la Iglesia. Los arrianos nombraron a Eufonio, que solo sobrevivió un año y pocos meses. Los arrianos entregaron el episcopado de Antioquía a Flacito. Todos estos obispos, en secreto, estaban contaminados de la peste de Arrio.

Los arrianos tenían especial cuidado de acaparar obispados, como medio de extender su doctrina. Alejandro de Alejandría, en una circular dirigida a los obispos, fechada poco antes del Concilio de Nicea, les acusa de ello en un duro ataque a los seguidores de Arrio:

Impulsados por la avaricia y la ambición, estos canallas están conspirando constantemente para apoderarse de las diócesis más ricas... les enloquece el demonio que actúa en ellos... son hábiles mentirosos... incubaron una conspiración... tienen viles propósitos... son ladrones que habitan lujosas guaridas... organizaron una pandilla para combatir a Cristo... provocan desórdenes contra nosotros... persuaden a la gente de que nos persiga... sus mujeres inmorales... las mujeres que los siguen recorren las calles con indecente atuendo y desacreditan al cristianismo...

Muchos ya del clero, ya del pueblo, que habían escogido ser piadosos, abandonando la asamblea que se celebraba en la iglesia, se reunieron con ellos. Estos se llamaban eustacianos, porque habían comenzado a reunirse después del destierro de Eustacio. Los nombramientos de obispos arrianos y el comportamiento del clero y del pueblo demuestran que en Antioquía había una gran división dentro del cristianismo, y que los arrianos tenían un gran poder, puesto que nombraron obispos seguidores de su doctrina, y antes convencieron al emperador de que la acusación contra Eustacio era verdadera. La calumnia pronto se deshizo, pues la muchacha, gravísimamente enferma, desveló la insidia y la trágica maquinación, informando a muchísimos sacerdotes. Confesó que había acusado por dinero y que su juramento no era falso del todo, pues el chiquillo había nacido de un tal Eustacio, que era herrero de profesión.

ACUSACIONES CONTRA ATANASIO

Las acusaciones de los arrianos iban principalmente contra Atanasio (Theodoret. *HE*. I.26), que a la muerte de Alejandro, en 326, fue elegido obispo de Alejandría. Fue el principal enemigo de los arrianos por su actuación en el Concilio de Nicea. Melecio, depuesto en el Concilio de Nicea, continuaba provocando grandes desórdenes en la Tebaida y en Egipto, según se indicó, habiendo pagado a algunos seguidores suyos para que la acusación no pareciera sospechosa; le convencieron de que acudiera al emperador y de que acusase a Atanasio de imponer tributos a Egipto y de llevar dinero a Filumeno, que

preparaba la tiranía. Engañaron al emperador y condujeron a Atanasio a Constantinopla. La acusación era grave, pues perjudicaba los ingresos recibidos por el emperador de Egipto. Atanasio no tenían ningún poder para imponerlos.

Atanasio refutó la falsedad de los acusadores. Con este motivo, Constantino envió una carta a los habitantes de Alejandría, de la que Teodoreto (*HE. I.27*) extractó la parte final. Estas cartas del emperador son importantes por expresar la visión del emperador sobre la violencia religiosa entre arrianos y ortodoxos, y la actitud tomada por Constantino. A los arrianos que acusaron a Atanasio los llama perversos, y está convencido de que Atanasio era un hombre de Dios.

A pesar del fracaso, los arrianos no tuvieron vergüenza. Tramaron otra contra Atanasio. Ningún trágico o cómico representó una cosa parecida (Theodoret. *HE. I.28*). De nuevo condujeron al emperador, después de haber pagado a algunos del partido de Atanasio para que dijeran a grandes voces que el atleta de la verdad (Atanasio) había cometido muchas nefandas impiedades. Los guiaban Eusebio, Teogonio y Teodoro de Perinto, cabecilla del arrianismo. Afirmaron que estas acciones eran intolerables y tales que no se podían decir sin rodeos. Convencieron al emperador para que convocara un sínodo en Cesarea de Palestina, para juzgar a Atanasio, pues sus enemigos eran más numerosos. Atanasio contó con muchos enemigos a lo largo de su vida. El emperador se dejó convencer por los arrianos, porque eran sacerdotes y de ellos desconocía totalmente las intrigas. Atanasio, conocida la enemistad de los jueces, no fue al concilio. Los adversarios tenían una buena ocasión para calumniarlo, y emprendieron la guerra contra la doctrina verdadera, acusándole, además, de varias ilegalidades, de trama y de arrogancia en las relaciones con el emperador. No quedaron desilusionados en su esperanza. La postura del emperador fue, a veces, un tanto ambigua, posiblemente por el

deseo de llegar a la concordia entre los bandos. Le mandó emisario para manifestarle su cólera y ordenarle acudir a Tiro, donde había mandado que se celebrase el concilio, suponiendo que Atanasio recalaba de Cesarea, a causa de su obispo, que era Eusebio de Cesarea.

Constantino envió una carta al sínodo de Tiro (Theodoret. *HE*. I.29), que intercala, según costumbre, en su *Historia* Teodoreto. Indica que algunos están empujados por la furia de una insana contienda. Pretenden cambiarlo todo. En su opinión han sobrepasado todos los límites. Exhorta a conducir a la concordia a los miembros rebeldes, a corregir errores para que puedan devolver a tantas provincias la conveniente armonía. Ha escrito una carta a los obispos a los que querían que escribiese, para que estuvieran presentes y participaran en los trabajos.

Escribió al excónsul Dionisio para que recordara a los obispos ir al sínodo, para que se informen de lo que allí se hace y principalmente para que mantengan el orden. El sínodo no solo era convocado por el emperador, sino que un representante suyo le informaba directamente y era el encargado de mantener el orden, lo que prueba que había peligro de tumultos debidos a la violencia religiosa. El emperador arremete contra el que no quería participar en el concilio. Le amenaza con enviar uno que lo expulsase por mandato imperial, y le enseñase que no es conveniente oponerse a los edictos promulgados por el emperador en defensa de la verdad. Aconseja pensar el remedio oportuno para con los que se encuentran en error o en pecado, pacificando a los rebeldes. Reunidos los obispos en Tiro, en 335, llegaron algunos acusados de corromper la doctrina. Entre estos se encontraba Asclepia de Gaza y Atanasio.

Atanasio (Theodoret. *HE*. I.30) fue acusado de cortar la mano y asesinar a Arsenio, obispo en comunión con Melecio. Todo era una burda calumnia. En Egipto y en la Tebaida se

sabía que estaba vivo. Después fue a Tiro, donde la mano fue enseñada a los jueces. Los amigos de Atanasio lo obligaron a ocultarse por algún tiempo, pero Atanasio fue al sínodo desde la mañana.

Al comienzo, fue introducida una mujer de vida licenciosa, que gritaba impunemente que había profesado la virginidad, pero que Atanasio, siendo huésped suyo, la había violentado y estuprado. Dichas estas cosas, entró el acusado y, con él, el presbítero Timoteo. Los jueces mandaron a Atanasio que se defendiera de la acusación, pero se calló. Timoteo dijo a la mujer: «¿Quizás yo jamás me he encontrado contigo y he entrado en tu casa?». La mujer gritaba aún más impunemente, agrediendo a Timoteo y señalándole con el dedo y diciendo: «Tú me has quitado la virginidad» y todas las otras cosas que suelen decir los que no tienen vergüenza por exceso de lujuria. Los que habían tramado esta calumnia quedaron avergonzados. Los jueces, que estaban al corriente de este asunto, se ruborizaron. Las tres acusaciones calumniosas quedaron, pues, al descubierto. En la asamblea estallaron, sin embargo, continuos tumultos, llamando a Atanasio hechicero, que hechizaba los ojos de los hombres con algunos encantamientos. El Sínodo de Tiro estaba contra Atanasio. Le acusaron de homicida, de descuartizarlo y de asesinarlo con crueldad.

La violencia religiosa llegaba hasta el asesinato. Los representantes del emperador, el citado Flavio Dionisio¹⁶ y el gobernador de Fenicia, impidieron el asesinato. El emperador estuvo bien informado de todo lo tramado. Otros enviaron a Marciotide a algunos de sus compinches: a Teogonio de Nicea, a Teodoro de Perinto, a Maris de Calcedonia, a Narciso de Cilicia y a otros simpatizantes. Se informó al emperador de las calumnias. Los acusadores de Atanasio no tuvieron inconveniente en engañar al emperador, falseando la verdad. Theodoreto de Cirro recoge detenidamente el proceso y las

calumnias burdas contra Atanasio.

Con motivo de la consagración de las iglesias del Gólgota y de la Santa Cruz, en 335, el emperador ordenó a los obispos reunidos en Tiro que fueran a Jerusalén y consagrarán las iglesias. Los obispos arrianos aprovecharon la ocasión para calumniar vilmente, de nuevo, a Atanasio ante el emperador. Le acusaron de que había amenazado con impedir el envío de grano a Constantinopla. La acusación era muy grave, pues Constantinopla dependía del grano de Egipto. El emperador se creyó la calumnia, en 335, y desterró a Atanasio a Tréveris (Theodoret. *HE.* I.31.1-5). El obispo arriano Eusebio de Nicomedia bautizó a Constantino, estando próximo a morir (Hieron. *Chron.* A.D. 337), en 337.

POLÍTICA RELIGIOSA DE CONSTANCIO

Constancio, el segundo de los hijos de Constantino I, obtuvo por testamento la prefectura del Oriente. Desde el primer momento de su gobierno cambió la política religiosa de su padre, que siempre había buscado la concordia entre arrianos y ortodoxos. Lo primero que hizo el nuevo emperador fue ordenar que Atanasio volviera a Alejandría, después de dos años y cuatro meses de destierro en Tréveris (Theodoret. *HE.* II.1). Con este motivo escribió una carta a los alejandrinos. Les indica en ella que Atanasio fue enviado a la Galia para que no sufriera algún daño insalvable, porque, por la ferocidad de sus sanguinarios y violentos adversarios, peligraba su persona. Afirma que su padre pensó restituir a Atanasio en su sede de Alejandría, pero murió antes. Él cumplió su voluntad. Atanasio, con esta carta, volvió a Alejandría, donde fue muy bien recibido por una muchedumbre. Su vuelta angustiaba a los seguidores de la locura de Arrio. Eusebio de Nicomedia, Teogonio y sus

partidarios comenzaron de nuevo a maquinarse y a turbar al joven emperador (Theodoret. *HE.* II.3). La causa de la inclinación de Constancio al arrianismo, la achaca Teodoreto (*HE.* II.3) a un sacerdote arriano que era familiar de la hermana de Constantino, Constanza, esposa de Licinio, que la convenció de que Arrio fue acusado falsamente. Este sacerdote, que fue el que recibió el testamento de Constantino, se hizo por este motivo familiar del nuevo emperador, al que visitaba con frecuencia. Constancio estaba indeciso y el sacerdote se atrevió a emprender la fuerza contra la fe ortodoxa. Afirmaba que la tempestad que se abatía sobre la Iglesia se debía a los que habían añadido a la profesión de fe la palabra *homoousios*, que no se lee en las Escrituras, lo que provocaba discordia entre el clero y los laicos.

Acusando a Atanasio y a sus partidarios, tendría acechanza a ellos. De su ayuda se sirvieron Eusebio, Teogonio y Teodoro de Perinto. Los tres visitaban continuamente al emperador. Decían que la vuelta de Atanasio a Alejandría era la causa de muchísimos males, y que Egipto, Palestina y Fenicia, y las naciones vecinas, sufrían esta tempestad. Convencieron al emperador para que arrojase a Atanasio de la Iglesia (Theodoret. *HE.* II.4). Los partidarios de Eusebio acusaron a Atanasio ante el obispo de Roma, que era Julio I, que siguiendo las leyes de la Iglesia, les ordenó ir a Roma y convocó a Atanasio al proceso. Atanasio se presentó en Roma, pero no los acusadores, sabiendo que su mentira sería fácilmente descubierta. Después nombraron obispo de Alejandría a Gregorio, al que Teodoreto califica de lobo y de más cruel que cualquier bestia feroz, durante seis años, pagando su maldad, pues fue asesinado por un fiel suyo.

Atanasio se lamenta ante Constancio de las insidias de los arrianos, y deploraba la guerra contra la fe ortodoxa. Le recordaba al padre, que convocó el Concilio de Nicea, participó en él y confirmó por ley las decisiones conciliares. Con esta

lamentación, indujo al emperador a emular el celo de su padre. Constancio convocó a los obispos orientales y occidentales a reunirse en Sardica, entre los años 343 y 344. El emperador aparece una vez más como suprema autoridad, con poder de convocar un concilio.

Los arrianos no cesaron en su violencia religiosa contra los ortodoxos, en este caso contra Pablo, obispo de Constantinopla, al que acusaron de ser el jefe de una rebelión, y añadieron las acostumbradas calumnias.

En la violencia religiosa, la calumnia estaba a la orden del día (Theodoret. *HE.* II.5). El pueblo de Constantinopla, temiendo las insidias de sus adversarios, no permitió que fuera a Sardica. Después, los enemigos convencieron al mudable emperador de que le desterrara de la capital imperial a Cucuso, en Armenia. No se contentaron con el destierro; enviaron ejecutores que lo asesinaron, estrangulándolo en público en Cucuso. El carnicero fue el prefecto Filipo¹⁷, protector de la herejía arriana. La violencia religiosa, una vez más, no cedió ante el asesinato. No se contentaba ni con el destierro ni con la calumnia.

Los arrianos procuraban controlar con especial cuidado el nombramiento de los obispos, como se ha indicado. En lugar de Pablo, lograron colocar en la sede episcopal de Constantinopla a Macedonio, creyéndole un partidario suyo. Poco después lo arrojaron porque no aceptó afirmar que es una criatura el que la Sagrada Escritura define como hijo. Después se hizo jefe de una herejía que defendía que el Hijo no es *homoousios* al Padre (Theodoret. *HE.* II.6).

En el Concilio de Sardica se reunieron doscientos cincuenta obispos, entre ellos se encontraba Atanasio. Acudían los acusadores de Atanasio y los jefes de los herejes, que antes habían sido jueces de Atanasio. No entraron en el concilio, sino que se alejaron (Theodoret. *HE.* II.7). En el *synodion* del

concilio (Theodoret. *HE.* II.8), a los arrianos se les califica de locos que maquinaban contra los siervos de Dios, que propagaron una doctrina ilegítima y que se rebelaron contra la fe. Las calumnias llegaron a oídos de los obispos, que no pudieron actuar por mucho tiempo. Recuerda el historiador eclesiástico que los seguidores de Eusebio de Maris, de Teodoro, de Teogonio de Ursacio, Menofanto y Esteban, escribieron al obispo de Roma contra Atanasio, contra Marcelo, obispo de Ancira y contra Asclepia de Gaza, y que los obispos de otras regiones, para testimoniar la inocencia de Atanasio, escribieron que eran falsas y calumniosas las acciones de los seguidores de Eusebio. Convocados por Julio I, se desprende que todo era calumnia. Acudieron a Sardica pero, habiendo visto a Atanasio, a Marcelo, a Asclepia y a otros, temieron ser juzgados y no obedecieron a la invitación. Osio les esperaba y les exhortaba a dejarse juzgar, lo que no hicieron. No acudieron por estar presentes los que habían calumniado.

Los arrianos eran tan locos, que intentaron asesinar incluso a un obispo, y lo hubieran asesinado si no se les hubiera escapado de las manos. Teódulos, obispo de Traianópolis, les acusó de calumnia, por lo que fue condenado a muerte. Otros enseñaban las heridas hechas por la espada. Otros se lamentaban de haber soportado el hambre por su culpa. Se leyeron las cartas escritas por los seguidores de Teogonio contra Atanasio, contra Marcelo y contra Asclepia, para incitar al emperador a obrar contra ellos. Denunciaron estos hechos los que habían sido diáconos de Teogonio. Los legados dieron a conocer las vírgenes desnudadas, las iglesias incendiadas, la encarcelación de compañeros. Todo ello debido a la nefanda herejía de los locos arrianos. Todas estas vejaciones las sufrían los que se negaban a que se les impusieran las manos y a entrar en comunión con ellos. Los antiguos acusadores huyeron, reconociendo con ello su pecado. Se decidió, sin embargo, examinar sus maquinaciones, para que no

se repitieran. Arsenio, el supuesto asesinado por Atanasio, vivía aún. La bebida supuestamente compuesta por Macario, presbítero de Atanasio, los que llegaron de Alejandría, de Mereotide y de otros lugares, testimoniaron que no se hizo. Otros actos del proceso habían sido inventados, como los interrogatorios de paganos y de cristianos. A Atanasio se le llegó a acusar de haber quemado un libro sagrado. Dos seguidores de Melecio testimoniaron que nunca habían sido presbíteros suyos, y que la Iglesia de Mereotide nunca había tenido ni a Melecio ni a ningún otro ministro suyo. Se leyó el libro de Marcelo y se descubrieron las maquinaciones de los seguidores de Eusebio.

La parte primera, *synodium*, de Sardica, recoge detalladamente la violencia arriana contra los seguidores de Atanasio. Este trabajo continuará próximamente.

Las luchas feroces y continuas dentro del cristianismo, de unos contra otros y contra otras religiones¹⁸, es el mayor cáncer del cristianismo, que ha llegado hasta el siglo XXI. La Inquisición es uno de estos aspectos de la lucha que solo ha servido para esclerotizar y fosilizar el pensamiento católico, lo mismo que la lucha continua contra la modernidad y contra la ciencia de los papas, que está condenada a un rotundo fracaso, como ha sucedido con la oposición durísima de Pío IX a los derechos humanos, a la democracia o a la libertad de religión, y a la separación de la Iglesia y el Estado; de Pío X, a la modernidad y a la investigación bíblica; de Pío XII a los mejores teólogos jesuitas y dominicos del momento, con el silencio criminal ante el holocausto; y de Juan Pablo II al gansterismo de Marcinkus y a los escándalos sexuales del clero, y de Ratzinger, que ha laminado todo el pensamiento eclesiástico con acusaciones que son auténticas sandeces y ñoñeces. El resultado es la fuga de los creyentes de la Iglesia en masa, y la oposición continua de los papas a la modernidad, y a todos los valores del Mundo

¹ J. M. Blázquez, «Tolerancia e intolerancia religiosa en las cartas de Jerónimo», *Antigüedad Cristiana*, 23, 2006, 467-473; *idem*, «La violencia religiosa originada por las decisiones del Concilio de Calcedonia (451) en los monjes de Oriente», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas y usos de la violencia en el mundo romano*, Madrid, 2007, 291-303; *idem*, «Orígenes y el monacato», *Bandue*, 1, 2007, 19-33 (véase el capítulo XIV de este libro); *idem*, «La violencia religiosa cristiana en los escritores eclesiásticos Sócrates y Sozomeno: desde Constantino a Juliano», en *Homenaje al profesor José Antonio Escudero*, Madrid, 2012, 235-275; *idem*, «La violencia religiosa cristiana en la Tarda Antigüedad en los escritores eclesiásticos Sócrates y Sozomeno: de Joviano a Teodosio I», en J. Domínguez y G. Mora (dirs.), *Doctrina a magistro discipulis tradita: estudios en homenaje al profesor doctor don Luis García Iglesias*, Madrid, 2010, 327-356. En general: J. Fernández Ubiña y M. Marcos (eds.), *Libertad e intolerancia religiosa en el Imperio romano*, Madrid, 2007; J. M. Blázquez, *Arte y religión en el Mediterráneo antiguo*, Madrid, 2008, 291-312.

Sobre Constantinopla, véase: G. Dagron, *Constantinopoli: nascita di una capitale (330-451)*, Turín, 1991; J. Beckwith, *The Art of Constantinople: An Introduction to Byzantine Art (330-1453)*, Londres, 1968. Para Antioquía: A. J. Festugière, *Antioche païenne et chrétienne: Libanius, Chrysostome et les moines de Syrie*, París, 1959; C. Kondoleon (coord.), *Antioch: The Lost Ancient City*, Princeton, 2001; A. González Blanco, *Economía y sociedad en el Bajo Imperio según Juan Crisóstomo*, Madrid, 1980. Para Alejandría: J. Boardman, J. Griffin y O. Murray, *The Oxford History of The Classical World*, Oxford, 1986, *passim*. Para Teodosio II, fundamental: F. Millar, *A Greek Roman Empire: Power and Belief under Theodosius II (408-450)*, California, 2007.

² A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, I: A.D. 260-395, Cambridge, 1971, 898.

³ A. H. M. Jones, J. R. Martindale, J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II: A.D. 395-527, Cambridge, 1980, 95-97.

⁴ A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *op. cit.*, 4-5.

⁵ R. Teja, *La «tragedia» de Éfeso (431): herejía y poder en la Antigüedad Tardía*, Santander, 1995.

⁶ J. M. Blázquez, «El soborno en la Iglesia antigua», en G. Bravo y R. González Salmero (eds.), *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008 (véase el capítulo XV de este libro).

⁷ Ch. y L. Pietri (eds.), *Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura*, II: *La nascita di una cristianità (250-430)*, Roma, 243-324; W. H. C. Frend, *The Rise of Christianity*, Londres, 1986, 492-501.

⁸ L. Pietri (dir.), *Histoire du Christianisme*, I: *Le nouveau peuple (des origines à 250)*, París, 2000, *passim*.

⁹ C. Cohn, *Processo e morte di Gesù: un punto di vista ebraico*, Turín, 2000.

¹⁰ A. H. M. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *The Prosopography of the Later Roman Empire*, II: A.D. 395-527, *op. cit.*, 810-811.

¹¹ J. M. Blázquez, *El Mediterráneo: historia, arqueología, religión, arte*, 418-423.

¹² J. M. Blázquez, *El Mediterráneo...*, *op. cit.*, 409-418; Sinesio de Cirene, *Himnos; Tratados*, ed. de F. A. García Romero, Madrid, 1993.

¹³ J. J. Pollit, *El arte helenístico*, Madrid, 1989, 440-442. Sobre las destrucciones de templos paganos por los cristianos, véase: G. Fernández, «Destrucción de templos en la Antigüedad Tardía», *AEspA*, 54, 1981, 141-156.

¹⁴ F. Baratte y C. Jones (eds.), *L'argenterie romaine de l'Antiquité tardive*, Turnhout, 1997; A. Kaufmann-Heinimann y H. A. Cahn, *Der spätromische Silberschatz von Kaiseraugst*, Derendingen, 1984; M. Martin, *Römermuseum und Römerhaus Augst*, Augst, 1987, 117-123.

¹⁵ Ch. y L. Pietri, *op. cit.*, 256-266, 291-296; M. Sotomayor, *Historia de la Iglesia en España*, I: *La Iglesia en la España romana y visigoda*, Madrid, 1979, 193-212; V. C. de Clerq, *Ossius of Cordova: A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington, 1954; J. Fernández Ubiña, «Osio de Córdoba: el Imperio y la Iglesia del siglo IV», *Gerión*, 18, 2000, 439-473.

¹⁶ A. H. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *op. cit.*, 259.

¹⁷ A. H. Jones, J. R. Martindale y J. Morris, *op. cit.*, 696-697.

¹⁸ F. J. Lorenzo (ed.), *Tolerancia y fundamentalismos en la historia*, Salamanca, 2007.

CAPÍTULO XVII

TRES GRANDES CREACIONES RELIGIOSAS DEL GENIO IRANIO: EL ZOROASTRISMO, EL MANIQUEÍSMO Y LA MÍSTICA MUSULMANA

Irán ha producido tres grandes creaciones religiosas de primer orden: el zoroastrismo, el maniqueísmo y la mística musulmana, de profundo influjo en el cristianismo¹ la última.

ZOROASTRISMO

El zoroastrismo es una religión aparecida en Irán, que ha contado con fieles hasta el siglo **XXI**, principalmente en Irán y más en la India.

Fuentes literarias

Su fundador fue Zaratustra. Se ha discutido mucho la fecha de su aparición. La fuente auténtica de información son sus propios poemas, llamados Gathas, que se han considerado los textos más antiguos del Avesta, posiblemente compuestos por Zaratustra. Son poesía sagrada de tradición indoeuropea. Están redactados en un dialecto muy arcaico, muy próximo a la lengua

de los Vedas. La lengua de los Gathas, desde el punto de vista del análisis filológico, es originaria del este de Irán. El contenido de los textos apunta también al este del país iranio, donde predicó su religión Zaratustra. Las menciones topográficas señalan Bactriana o la Sogdiana como lugar del nacimiento. La fecha de su nacimiento no es segura. Las fechas propuestas oscilan entre el año 1000 y el 600 a.C., siendo la que parece más probable en torno a finales del siglo VII a.C. La tradición mazdea le hace nacer en 250 años antes de Alejandro, entre los años 628 y 551 a.C.

G. Widengreen², buen estudioso de las religiones de Irán, propone que Zaratustra vivió, con seguridad, antes de los dos grandes reyes aqueménidas del oeste de Irán: Ciro el Grande (550-530 a.C.) y Darío, que gobernó del 522 al 486 a.C.

Las opiniones de los iranólogos son contradictorias. Para unos es un personaje histórico, reformador de la religión tradicional. Para otros es dudoso que sea un personaje histórico. Zaratustra no sería un reformador de la religión. Representaría un aspecto de la religión irania, el mazdeísmo, en cuyo centro estaría la adoración de Ahura Mazda. Somos de la opinión de que fue un personaje histórico, y de que los Gathas conservan algunos datos históricos. Sus seguidores le convirtieron enseguida en un arquetipo, como sucedió a Buda y a Jesús.

LA BIBLIOGRAFÍA

Se conocen pocos datos sobre su vida, y estos proceden de sus escritos, los Gathas. Los Gathas mencionan a Zaratustra quince veces en un volumen de diecisiete himnos. Se le califica como «el que domina el lenguaje sagrado», «el conocedor», «el intérprete de la voluntad divina en su comunidad», «el guía para ofrecer sacrificios a los dioses». Conoce la santidad del dios

supremo, Ahura Mazda. Desde 1988 se disputa sobre la autoría de Zaratustra de los Gatha.

Era sacerdote y recitaba cánticos. Contaba, pues, con excelente tradición de poesía sagrada cuando comenzó a actuar. Pertenecía, por nacionalismo, al clan Spitama. Sus padres, según el Avesta, se llamaban Ponrusaspa, el padre, y Dughdhoua, la madre. Los habitantes de la región donde nació se dedicaban a la cría de caballos. Estaba casado y de su matrimonio tuvo un hijo y una hija. Contó con discípulos; los dos más famosos fueron Vistaspa y Frasaostra. El primero fue un rey que protegió a Zaratustra. Fue, desde el primer momento, enemigo acérrimo de la religión irania tradicional, lo que le obligó a huir de su tribu y refugiarse en la corte del rey-sacerdote Vistaspa.

Algunos reyes-sacerdotes se opusieron a la predicación de Zaratustra. G. Windengren cree que no solo se opusieron por razones religiosas, sino también económicas y sociales. La base económica de estas poblaciones era la cría de ganado bovino, que estaba sometido a una inicua explotación. Los criadores de ganado estaban arruinados. A este trato se opuso Zaratustra, que contó con enemigos personales.

Tuvo un grupo de amigos y de seguidores —según los Gatha—, a los que él predicaba su doctrina. Recibían diferentes nombres: los amigos, los confederados, los partidarios de Mag. Se ha pensado que algunos de estos términos, concretamente el último, indican el género de vida del grupo que estaba alrededor de Zaratustra. Eran gentes dedicadas a practicar la pobreza, y vivían de la mendicidad. Vestían el mismo traje y cubrían su cabeza con un alto bonete. Iban armados con una maza.

Este tipo de vida encontró una oposición religiosa y social, de lo que hay huellas en los Gathas.

LA PREDICACIÓN

Zaratustra se oponía a los sacrificios cruentos de los toros que hacían los sacerdotes, que maltrataban el ganado, con lo que se oponían al principal rito de la religión tradicional. Zaratustra atacó duramente a Yima, el primer rey que dio a comer a los hombres trozos de carne de buey. Yima fue el gran hombre de las sociedades masculinas. Igualmente, rechazó la ahoma, bebida sagrada que desviaba la muerte. La aparición y predicación de Zaratustra fue una verdadera revolución. Predicaba una religión nueva que se oponía a la antigua, no solo por rechazar los sacrificios cruentos y la bebida de ahoma, sino por reemplazar los antiguos dioses por los Santos Benefactores, que eran seres espirituales. Se trataba de una espiritualización de los antiguos nombres de la religión. Se agrupaban en tres grupos según su función, militar, económica y social.

Para Zaratustra, el dios supremo era Ahura Mazda, que le revelaba la doctrina. Zaratustra transmitía a sus discípulos lo que Ahura Mazda le indicaba.

Un texto recoge la conversación entre Zaratustra y Ahura Mazda. Zaratustra cuenta sus visiones, en las que Ahura Mazda le explica lo que quiere.

VISIONES

Zaratustra, en el Gatha III, explica su cosmología en un poema. Menciona dos Gemelos, el bueno y el malo. En otra fuente, el *Apocalipsis* de Bahman Yast, narra que Zaratustra, al beber agua, absorbe la razón de la omnisciencia, que ella ha permanecido siete días y siete noches en la razón de Ahura Mazda. Esta noticia indica que Zaratustra entraba en éxtasis mediante una técnica de embriaguez. Durmió profundamente durante siete días y siete noches. Se conocen otras dos visiones, que confirman la narración de Bahman Yast. Una cuenta que el

protector, el rey sacerdote Vistaspa, recibió de los dioses vino mezclado con narcótico. Vistaspa perdió la conciencia y su alma fue al paraíso.

En sueños profundos, Zaratustra recibió las palabras divinas. Probablemente, la primitiva comunidad de seguidores de Zaratustra, llamado por los griegos Zoroastro, se provocaba el trance mediante narcóticos. Otras visiones debían ser naturales. El cántico debía desempeñar un papel importante en el éxtasis, pero es difícil precisarlo. Es segura la importancia del canto entre los seguidores de Zaratustra.

Zaratustra y sus discípulos practicaban el éxtasis regularmente, con frecuencia.

LA DOCTRINA DE ZARATUSTRA

Se consideraba el mazdeísmo una religión monoteísta, pero esta idea debe modificarse en gran manera.

Con la doctrina de los dos Gemelos, Zaratustra se remonta a la vieja tradición irania de Vayu, que podría ser bueno y malo. Zaratustra espiritualiza esta doctrina. Los dos Gemelos se oponen a los Padres Buenos y a los Malos.

Los fundamentos de la religión de Zaratustra son los siguientes:

- La concepción de Ahura Mazda y su naturaleza.
- Los Siete Santos Benefactores.
- Dualismo entre el Bien y el Mal. La ideología de Zaratustra no es propiamente dualista al no oponerse a un antídios.
- Oposición entre el espíritu y el cuerpo.
- Escatología y apocalíptica.
- Ordalía final a través del fuego y del metal fundido.

— Su opinión sobre el cosmos transmisor de la revelación de Ahura Mazda.

Para Zaratustra, Ahura Mazda es bueno y santo, el padre de los Gemelos. Es todopoderoso y lleva en sí la contradicción del Bien y el Mal. Ahura Mazda es el padre de muchas entidades. Zaratustra no debió tener conciencia de las contradicciones de su teología. Ahura Mazda es el principio y el fin. En otros himnos se aprecia la autohumillación de Ahura Mazda, por venerar las entidades subordinadas y pedir su ayuda.

Junto al Dios Supremo se encuentran los Santos Benefactores y las personas próximas a ellos, como la Obediencia y los hombres buenos, que son los que han aceptado la doctrina de Zaratustra, que tiene una cierta tendencia monoteísta.

Los Gemelos son los creadores del Mundo. El Espíritu Santo crea la vida y el Espíritu Malo la no vida. Estos dos espíritus son adversarios entre sí y agrupan a los hombres en dos campos. Los dos espíritus están rodeados de sus seres respectivos.

Los Gathas mencionan, junto a Ahura Mazda, a uno de los adversarios más peligrosos de las Potencias Buenas, el Furor.

Zaratustra es contrario a la prostitución femenina. La corte de Ahura Mazda la forman los Santos Benefactores. Son independientes. Todos llevan nombres abstractos, que ya conocían los Vedas, y son comunes a la religión irania y a la de la India antigua. Son aspectos de su persona: Vohu Manah (Buen Pensamiento); Asa (Perfecta Verdad); Xsaora (Dominio o Soberanía); Aramati (Moderación); Haurvatat (Totalidad); Ameretat (Inmortalidad). Los nombres abstractos se vinculan a ciertos elementos: Vohu Manah, al buey; Asa, al fuego; Xsaora, al metal; Aramati, a la tierra; Haurvatat, al agua, y Ameretat, a las plantas.

Sus miembros no son más que aspectos de la totalidad, pues a los Santos Benefactores se añade Ahura Mazda.

En el Avesta, en compañía de los seis Santos Benefactores, se mencionan otros seres divinos dignos de adoración: la Creadora de la Vaca, el Alma de la Vaca y el Fuego de Ahura Mazda. Algunas partes del Avesta más recientes recogen invocaciones himnicas a otras divinidades menores: la personificación del zumo o jugo sagrado, el ahoma ofrecido a Ahura Mazda. La segunda es una divinidad de la plegaria y la meditación. Otras deidades mencionadas en la colección de himnos rituales son: Vayu, la diosa Asi, el matador del dragón y un dios estelar.

En el Avesta más reciente se escribe que debió ser adorado el Tiempo. La adoración de ciertas divinidades superiores, Vayu, Mitra y Anahita, debió estar muy extendida.

Plutarco, cuyo testimonio pudiera remontarse a Teopompo, historiador del siglo IV, afirma que Ahura Mazda creó otras veinticuatro divinidades, y el Mal Espíritu, veinticuatro demonios.

Se ha propuesto que Zaratustra ha espiritualizado los antiguos dioses funcionales o los encontró espiritualizados ya. Es más probable que hubiera ciertas tendencias anteriores que se realizaron bajo Zaratustra.

Zaratustra se opuso a los ritos orgiásticos celebrados con innumerables sacrificios sangrientos, y a la bebida inmoderada del ahoma.

Un problema importante es saber si Ahura Mazda fue adorado antes de la aparición de Zaratustra, y ya bajo este nombre. Ahura Mazda se ha identificado con Varuna, que era adorado en Irán antes de la predicación de Zaratustra. Es difícil llegar a una conclusión clara. Parece probable que el nombre «Ahura Mazda» sea anterior a la aparición de Zaratustra.

Al parecer, el dios Varuna de la India y el Ahura Mazda de los iraníes son un mismo y solo dios. Ahura Mazda es la esencia de los Santos Benefactores. Es también el Universo. Los Santos

Benefactores son los elementos del Universo.

Existió entre los Gathas una oposición entre cuerpo y espíritu. Muchas palabras designan el alma: vida, razón intencional, pensamiento, espíritu, yo, soplo vital.

ESCATOLOGÍA

En el drama escatológico mazdeísta se da la lucha contra monstruos: la lucha contra los dioses tradicionales. El sacrificio en el mazdeísmo es de carácter escatológico y cosmológico. Ahura Mazda, mediante sacrificios, creó al Hombre Primordial, al Cosmos y a Zaratustra. En la fiesta del Año Nuevo se festejaba la renovación escatológica, cuando resucitaban los muertos y se celebraba el Juicio Final.

La escatología de los Gathas es diferente de la del Avesta. Zaratustra espiritualizó la antigua escatología irania o eligió la más conveniente: su concepción de la muerte y del estado subsiguiente se caracterizó por la distinción entre hombres buenos y malos. Los justos alcanzarán la beatitud en la Casa de Volu Manah, y los injustos irán con el Peor Pensamiento, Acista Manah. El camino del cielo pasa por el Puente de Cinvat. En torno al Puente de Cinvat se tejieron ciertos elementos chamánicos. Un viaje al cielo y a los infiernos alude a una iniciación chamánica. Zaratustra reavivó de este modo la antigua creencia irania del viaje de los difuntos y dio importancia al culto.

Zaratustra atraviesa el puente como conductor de las almas justas. Es el redentor por revelar la palabra de dios y conduce al cielo a los buenos. Es el enviado de dios. Zaratustra descubrió los sucesos que acaecerán los últimos días de la historia. Menciona un gran Juicio Final, que será mediante fuego y metal líquido, que viene por orden de Ahura Mazda, que preside el

Juicio Final, en el que buenos y malos recibirán su merecido. La consecuencia es la transfiguración. El mal será vencido al final. El Bien acabará triunfando, por lo que Zaratustra expresa un punto de vista totalmente optimista de la historia.

PRESCRIPCIONES MORALES

La religión de Zaratustra tiene ciertas prescripciones morales. Los que practican el bien son unos colaboradores de Ahura Mazda. No solo hay que hacer el bien delante de los hombres, sino luchar contra los embusteros y los que hacen el mal. Los deberes de los seguidores de Zaratustra llegan hasta la protección del ganado bovino. Los justos deben proteger los rebaños y alimentarlos.

IMPORTANCIA DE LA FE

En la religión de Zaratustra la fe desempeña un papel de primer orden. Hacer una buena elección es fundamental, como hizo Zaratustra, eligiendo el Espíritu más santo, y Tamaspa, su discípulo, eligiendo la justa doctrina, es decir, la religión de Zaratustra, y hacer profesión de fe, pues Zaratustra predicó la doctrina dada por Ahura Mazda. Se tiene fe en Ahura Mazda y en los Santos Benefactores. Las plegarias eran, al mismo tiempo, profesiones de fe.

EL FUEGO

En el mazdeísmo, el mantenimiento del fuego sagrado es importante. El fuego se considera una divinidad. A partir de finales de los aqueménidas se adoró al fuego, al que se

levantaron templos en los que este ardía continuamente. Era el elemento más puro y sagrado de la Naturaleza. Zaratustra santificó el fuego cantando los Gathas.

SENTIDO DE LOS GATHAS

Los seguidores de Zaratustra recibirían una recompensa en esta vida y mejor en la otra, de manos de Ahura Mazda.

La recompensa es la participación en el reino de Ahura Mazda, que sanciona el Bien y el Mal. Los creyentes recibirán una larga vida en el reino de Ahura Mazda, en el Paraíso. Un problema es llegar al «tuétano» litúrgico de los Gathas. Se han interpretado como textos litúrgicos recitados durante los ritos o ceremonias mágicas de purificación. El ritual consistía en arrojar el espíritu de la mentira.

SINCRETISMO RELIGIOSO

La doctrina de Zaratustra evolucionó, ya en vida del fundador, hacia un sincretismo de la religión irania, de la fundada por él y de la antigua, que era la religión tradicional, y que estaba extendida por todo Irán y mantenía una gran influencia. Este sincretismo desembocó en la religión de Zaratustra. Los antiguos dioses iranios no fueron eliminados, sino que encontraron su lugar junto a los Santos Benefactores. Cada día del mes estaba consagrado a una de estas treinta divinidades, encabezadas por Ahura Mazda.

El grupo de los Santos Benefactores fue un grupo cerrado. El principal era Ahura Mazda. El Yasna Haptatيات es el principal documento literario de la época posterior a los Gathas, y el que proporciona la mejor información sobre este sincretismo. En él, al lado de los Santos Benefactores, se veneraba a otros

numerosos personajes.

Ilustra mucho la situación de la primitiva comunidad religiosa de Zaratustra el Fraivasi Yash. En las partes originales de estos poemas se halla la antigua religión irania. La primera prueba de sincretismo es la adaptación de estos poemas, por parte de los seguidores de Zaratustra, a sus necesidades. En un texto se invoca a los antepasados, a los que se rinde culto.

La comunidad primitiva de discípulos de Zaratustra quisieron, lógicamente, perpetuar la memoria de su fundador y de sus principales discípulos. Los tres principales eran: Vistaspa, Frasaotra y Tamaspa, y las grandes figuras, hombres y mujeres de la comunidad a los que se menciona por su nombre.

IMPORTANCIA DE ZARATUSTRA

Zaratustra alcanzó un lugar preeminente en vida y después de muerto, y llegó a participar en la divinidad. Se le invocaba. Se le veneraba por unir en su persona las tres funciones sociales: sacerdote, guerrero y pastor. Era el fundador de la comunidad. Era el primero que habló y practicó el Bien, que es la norma fundamental de la moral de la religión fundada por Zaratustra. Era el primero que confesó la fe. El primer predicador de la doctrina dada por Ahura Mazda. Era el doctor por excelencia. Era un redentor. Zaratustra fue elevado a la categoría de Primer Hombre y Primer Rey divino y Primer Hombre de la religión mazdea. Era, al mismo tiempo, revelador, maestro y redentor. Pronto la leyenda se apoderó de la figura de Zaratustra. Se le atribuyó toda clase de milagros. G. Windengreen propuso la hipótesis de que la primera comunidad había compuesto un poema épico-mitológico sobre la vida de su fundador. Se celebró el nacimiento, de carácter mitológico. Se profetizó que Zaratustra era un ser semidivino y mítico. La leyenda se centró

en el nacimiento y en los acontecimientos que le precedieron. Los dioses le protegían. A la edad de veinte años se retiró del mundo a meditar. A los treinta años recibió la revelación divina.

EL MITO DE LA CREACIÓN

La creación es un proceso que duró largo tiempo. Se creó primero un mundo espiritual, que se transformó en uno material. La historia del mundo estaba premeditada en el mundo primordial. El mito cosmológico aceptó el mundo material. El mazdeísmo defiende que la materia es la forma esencial de la existencia. Son buenos la creación material y el cuerpo.

El mito tuvo una forma de dualismo, que presenta dos poderes cósmicos. Uno quedaría victorioso al final de los tiempos. El Mal existe desde siempre.

ESCATOLOGÍA Y APOCALÍPTICA

En un poema, hoy perdido, Zaratustra pregunta a Ahura Mazda qué sucederá después de la muerte. El poema no es de fecha posterior a Zaratustra. En él no se encuentra la menor alusión al Puente de Cinvat, lo que es sorprendente.

Durante tres días, el alma del difunto permanece junto al cuerpo recitando el Gatha Ustavaite. Al final del tercer día, el alma tiene la impresión de que el día se levanta y viene del sur un viento perfumado. Con este viento llega una joven bellísima, tan hermosa debido a las buenas acciones del muerto. Es el momento de partir al cielo. Atraviesa tres esferas celestes: la de las estrellas, la de la luna y la del sol. El alma, después de la muerte, encuentra su yo preexistente.

En un texto, el camino es horrible, peligroso y vinculado a la separación del cuerpo y de la conciencia. En fuentes escatológicas posteriores, el tema de los peligros del alma después de la muerte es un tema central.

Ahura Mazda ordena dar al difunto la mantequilla de primavera, cuyo significado no está claro. Se trata de dar al difunto un alimento de la inmortalidad. La ahoma era una de estas bebidas de la inmortalidad.

La escatología de los Gathas no habla ni de un viaje del alma al cielo, ni de la resurrección de la carne. La creencia en la resurrección apareció pronto. Resucitarán todos los hombres, y el Mundo será inmortal por toda la eternidad. La creencia en la resurrección de los cuerpos debe ser muy antigua. La resurrección de los difuntos se encuadra en la idea de la renovación universal. El Mundo renovado es una nueva creación. Entonces se celebrará el juicio que determinará la suerte de los buenos y de los malos.

El rito fúnebre de Irán occidental fue la incineración de los cadáveres y el enterramiento de las cenizas. Más antigua, en las estepas de Asia Central, era la exposición de cadáveres para que los devoraran los buitres. El zoroastrismo prohibió las lamentaciones fúnebres.

El redentor escatológico es un ser divino nacido de una virgen, y que tiene cuerpo y vida humana. El Mundo volverá a la felicidad de los orígenes y a una edad de oro. Zaratustra no olvida que los antiguos dioses de la religión irania serán aniquilados y el Mundo transformado. El fuego hará regenerar la existencia. El juicio y la renovación del Mundo cada vez se fue alejando más en el tiempo. Zaratustra anuncia una transfiguración definitiva, que se realizará de una vez para siempre, no una regeneración año tras año.

La fiesta del Año Nuevo celebraba los acontecimientos claves

del drama cósmico y humano: la renovación escatológica, la redención y la revelación del mazdeísmo. En la renovación escatológica tendrá lugar la resurrección.

La escatología y la apocalíptica iránias han desarrollado unas ideas dualísticas y un optimismo que han ejercido un influjo grande.

EL CULTO

En la religión, la ahoma, tan combatida por Zaratustra, vuelve a ocupar un lugar central en un fenómeno típico de sincretismo religioso.

LA AHOMA

La ahoma viene a Zaratustra cuando este purifica el fuego, recita los Gathas y se establece un diálogo entre los dos. La ahoma anima a Zaratustra a recibirla y a alabarla. Zaratustra preguntó por las personas que la han recibido y por las bendiciones que les ha reportado. Vivahvant fue el primer hombre que la recibió, y obtuvo la recompensa de tener un hijo. El segundo fue el rey Yima, rico en ganado y el más religioso de los humanos, el que Zaratustra atacó duramente en los Gathas.

En un texto, la ahoma está vinculada con los sacrificios sangrientos, condenados por Zaratustra, lo que indica la permanencia de los cultos anteriores a él. Hubo, ciertamente, oposición, pero la ahoma se aceptó en el culto, desapareció como bebida excitante y se sustituyó por una bebida confeccionada con el jugo del agua de la leche o de las plantas. Zaratustra criticó la ahoma duramente. Después cambió de actitud. Los seguidores de Zaratustra combatieron, igualmente, los sacrificios sangrientos, y lograron su cometido. Pronto el

zoroastrismo se extendió hacia Occidente, a Armenia, haciendo de Riga el centro de expansión, debido a que era un cruce de caravanas.

MITRA

Mitra y la diosa Anahita eran venerados por los antiguos iranos. Anahita era la fuente de las aguas vivas. Se la invocaba para lograr la fertilidad y la felicidad.

En el mazdeísmo fue importante un largo himno en honor de Mitra. Ahura Mazda lo hizo digno de veneración y lo glorificó y promovió. Se mencionan los dos dioses juntos, Mitra-Ahura. Mitra, antes de ser incorporado al mazdeísmo, experimentó ciertas transformaciones. Mitra era un dios guerrero que actuaba de modo violento y cruel contra los impíos, armado con su maza. Era un dios solar. Lo veía y lo conocía todo. Aseguraba la fertilidad del ganado y de los campos. Es el protector de todas las criaturas. Ahura Mazda y los Santos Benefactores construyeron a Mitra una morada en el Monte Hara, es decir, en el mundo espiritual, encima de la bóveda celeste. Un himno le representa montado en un carro tirado por caballos blancos. Recorría la tierra de noche, y exterminó a los dioses tradicionales. Fue promovido a la categoría de dios supremo. En primer lugar, Ahura Mazda consagró como sacerdote de Mitra a Haoma, que le ofreció sacrificios. El propio Ahura Mazda realizó el culto de Mitra en la Casa del Canto. Mitra fue adorado como la luz que ilumina. Mitra tomó a la Tierra y combatió a los dioses tradicionales. Mitra es el dios de todos los países.

LOS MAGOS

Los autores cristianos sirios y armenios, y los escritores griegos, señalaron la posición importante de los magos en la religión irania, auténtica clase sacerdotal. Fue, en origen, un grupo tribal sacerdotal entre los medos. Eran los funcionarios del rito más importante y así permanecieron hasta el siglo VII.

INFLUJO DE LA RELIGIÓN IRANIA EN EL JUDAÍSMO Y EL CRISTIANISMO

Se han señalado cuatro áreas de un posible influjo de la religión irania: judaísmo helenístico y cristianismo; gnosticismo; los misterios de Mitra, y las religiones indígenas de Asia occidental, situadas entre elementos semitas, griegos e iranos.

Durante los tres primeros decenios del siglo XX se señaló un fuerte influjo de la religión irania en la apocalíptica, el mesianismo, la escatología judía y el cristianismo. Este influjo aún prevalece, aunque han aparecido críticas. El descubrimiento de los manuscritos de los esenios de Qumram avivó nuevamente el problema de las influencias iranas, principalmente en el dualismo de los esenios de Qumram. La opinión de A. Hultgard³ es la siguiente. El judaísmo y el cristianismo no aceptaron completamente las ideas escatológicas iranas y el sistema apocalíptico. Esta influencia existió de hecho. Tuvo lugar de un modo indirecto, aunque no menos importante. La religión irania proporcionó el estímulo necesario para el pleno desarrollo de ideas configuradas subterráneamente en el judaísmo, como la personificación del Mal en la forma de Satán, el Diablo o Beliat, o la creencia en la resurrección de los muertos.

Estas ideas son ajenas a la religión israelita. Maduraron en el período helenístico. La idea del salvador expresada en el Nuevo Testamento podría continuar elementos judíos e iranos.

Muchos detalles de la imaginería pueden acusar un influjo iranio, como el Puente de Cinval y la doctrina de los dos Espíritus del *Manual de disciplina* de Qumram, que recuerda el dualismo mazdeo.

El escrito judeocristiano que lleva por título *Testamento de Abraham* recuerda la concepción irania en la que el alma de los justos va acompañada de una hermosa doncella, y en el *Testamento* por un hermoso ángel.

Los reyes magos que visitaron a Jesús niño es otra narración de posible influjo iranio. Mt. 2 habla de sacerdotes mazdeos y no de astrólogos. En la leyenda irania se relata el nacimiento de un rey salvador, representado por Mitra.

Los dos Espíritus opuestos de la *Visión de Amram*, la descripción del cielo en el *Testamento arameo de Levi*, parecen una adaptación de un modelo iranio.

La escuela de la Historia de las Religiones admitió una fuerte influencia irania, que la crítica moderna ha rechazado o minimizado, pero hay que admitir algún influjo del mazdeísmo. La religión irania pudo cristalizar ciertas ideas en el judaísmo y en el cristianismo. El dualismo del mazdeísmo pudo influir en el gnosticismo. El mazdeísmo, sin embargo, no degradó el mundo presente.

En los misterios de Mitra algunos estudiosos vieron, durante muchos años, influjos iranios. Hoy se considera al mitraísmo una religión de época helenística y romana⁴, que no existió fuera del Imperio romano. En la actualidad se interpreta el mitraísmo como una religión astral. Se minimizan los elementos iranios en los misterios mitraicos.

Es muy difícil encontrar en el taurobolio antecedentes iranios. Sin embargo, un sustrato iranio y el nombre del dios se encuentran en los misterios. Varios epítetos de Mitra son de procedencia irania.

Un sustrato iranio occidental se detecta en la arquitectura sacra y la iconografía mitraica. Antecedentes iraníes tiene la cueva próxima al agua. El traje de Mitra y varias escenas pintadas son parecidos a los de la cultura y mitología iraníes.

El influjo iranio fue profundo en Asia Menor, en la región transcaucásica y en el norte de Siria y de Mesopotamia, en el Ponto, en Armenia, en Capadocia y en Comagene.

En Armenia, los epítetos de los dioses en la *Agathangelos*, que es una compilación de hagiografía, de historia y de novela, parecen sacados de los himnos de los templos. Aramazd es Ahura Mazda, grande, creador del Cielo y de la Tierra. El culto a Anahita fue muy popular en Armenia. También recibió Mitra culto en Armenia. A Tiridates, rey de Armenia, que visitó a Nerón en Roma, le acompañó un sacerdote mazdeo. El rey era un devoto de Mitra. Los reyes armenios del Ponto se llamaban Mitrídates (dado por Mitra). Las dos dinastías de Capadocia, los Ariarates y los Anobarzanes, tenían nombres arios. En Comagene, en el grandioso monumento fúnebre, Mitra está acompañado de Apolo⁵. En Nemrud Dagh, el rey afirma que ha establecido el culto siguiendo las tradiciones griegas e iraníes, y pide a los dioses de Grecia e Irán. Predominaba el sincretismo religioso más descarado. Armenia y Comagene pudieron ser los puentes de penetración de ideas iraníes en el Imperio romano.

MANI

El maniqueísmo, fundado por Mani, fue otra de las grandes creaciones religiosas del genio iranio.

Nació Mani en el año 216. Su padre, de nombre Petrik, fue un príncipe parto de origen arsánida. Su madre se llamaba Maryam y era, posiblemente, judeocristiana y de la misma descendencia real arsánida. Su lugar de nacimiento no es

totalmente seguro, pues las fuentes no están de acuerdo. Posiblemente nació en la Babilonia septentrional. A los doce años recibió al Espíritu Santo, que le invitó a retirarse y reveló la guerra entre la luz y las tinieblas. A los veintiún años recibió la orden de proclamarse apóstol de la luz y de la salvación. Viajó mucho. Visitó la India, donde conoció el budismo. Volvió a Persia a comienzos del reinado de Sapor I (241-272), que le permitió predicar la nueva religión en Margiana, Bactriana y Egipto.

Durante el reinado de Sapor I convivieron en Persia, en armonía, el zoroastrismo y el maniqueísmo. Acompañó a Sapor I en la expedición al Occidente. Tradiciones recientes le hacen recorrer la India, China y el Tíbet. Bahram I, segundo sucesor de Sapor I, le llamó a la corte. Le interrogó sobre su religión, le encarceló y le colocó grilletes en el cuello, en las muñecas y en los pies. Fue decapitado, desollado y su cabeza colgada a las puertas de la ciudad. Murió a los sesenta años de edad.

DOCTRINA MANIQUEA

La religión predicada por Mani es un sincretismo de ideas indoiranias y judeocristianas. El desarrollo de la doctrina de la salvación tiene tres etapas: anterior a la mezcla del Espíritu y la materia; mezcla de las dos Raíces y, finalmente, reconstrucción del Bien y del Mal en dos zonas separadas, la del Bien y la del Mal. Cada zona está presidida por un rey, que es el Padre en la zona de la luz y el Príncipe de las Tinieblas en la otra zona. Al reino de la luz divina pertenecen el Pensamiento, la Inteligencia, la Voluntad, la Religión y el Razonamiento. Las tinieblas demoníacas están formadas por el Fuego Oscurecedor, el Fuego Devastador, el Viento Destructor, el Agua Turbia y las Tinieblas del abismo. De la luz brotan continuamente cones divinos para

la salvación: la Madre de la Vida, el Gran Espíritu, el Hombre Primordial y sus cinco hijos; el Amigo de las Luces, el Gran Arquitecto y el Espíritu viviente o Demiurgo, creador del Mundo; el tercer enviado para la salvación a través de las ruedas del Viento, del Agua y del Fuego; la Llamada y la Respuesta, el deseo de vida; Jesús salvador, venido a la Tierra en forma humana para despertar a Adam, que había sido creado por el demonio Ashaqlum y la diabla Namrad. Para la salvación del hombre, Jesús padeció. Mani revela la salvación.

El Príncipe de las Tinieblas se introdujo en la luz. Las hipóstasis demoníacas en forma de animales de dos patas o de cuatro, de reptiles, de pájaros o de peces, se laceran en cinco antros diferentes.

En el maniqueísmo había dos clases de fieles: los elegidos y los oyentes. Los primeros se dividían en maestros, obispos y sacerdotes bajo un representante de Mani en la tierra.

La práctica maniquea valoraba la oración y el ayuno.

Ritos eran: el augurio de la paz, apretar la mano, el beso, el homenaje y la imposición de manos.

LITERATURA MANIQUEA

Mani escribió o se le atribuyen siete escritos: el *Evangelio viviente* o *Gran evangelio*; el *Tesoro de la vida o de los vivientes*; el *Libro de los secretos o de los misterios*; los *tratados*; el *Libro de los gigantes*; las *cartas*; el *Libro de los salmos y de las plegarias*; el *Diseño de los dos grandes principios o imágenes*. Hay que mencionar también la *Carta de los fundamentos*, muy consultada por Agustín, que fue maniqueo del segundo grupo en su juventud, durante nueve años.

El maniqueísmo se extendió por el Imperio romano y Diocleciano (284-305) lo prohibió. Alcanzó gran importancia

dentro del Imperio, como se desprende de la gran cantidad de escritores cristianos que se ocuparon de él: Cirilo de Jerusalén, Epifanio de Salamina, Teodoreto de Cirro, Severo de Antioquía, etc., o de filósofos neoplatónicos: Alejandro de Licópolis, Ammonio, Simplicio, etc.⁶.

MÍSTICA MUSULMANA DE IRÁN

Probablemente, los grandes místicos musulmanes de Irán influyeron poderosamente en la mística cristiana, que se parece mucho a algunos místicos de la iraní. R. A. Nicholson, en un libro clásico, defendió que la gran mística musulmana tenía raíces cristianas. Esta tesis la defendieron R. A. Nicholson⁷, L. Massignon⁸ y M. Asín Palacios². Seguramente, es al revés. De los grandes ascetas egipcios y sirios no sale el misticismo. Ellos nunca lo fueron¹⁰.

La gran teología musulmana es, igualmente, creación de Irán.

El genio iranío, pues, ha dejado un fuerte impacto en la religión, que ha llegado hasta el siglo ^{xxi} en varios aspectos.

¹ L. López-Baralt, *San Juan de la Cruz y el Islam*, Madrid, 1990.

² G. Widengreen, *Les religions de l'Islam*, París, 1968, 123. Sobre el mazdeísmo, véase: M. Eliade, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, I, Madrid, 1978, 319-349; J. Duchesne-Guillemin, *La religion de l'Iran ancien*, París, 1962; *idem*, «L'église sassanide et le mazdéisme», en H.-Ch. Puech (ed.), *Histoire des religions*, 2: *La formation des religions universelles et des religions de salut dans le monde méditerranéen et le Proche-Orient, les religions constituées en Occident et leurs contre-courants*, París, 1972, 3-32; M. Boyce, *Textual Sources for the Study of Zoroastrianism*, Manchester, 1984; J. Kellens, *Qui était Zarathustra?*, Lieja, 1993.

³ «La religión iraniana en la Antigüedad: su impacto en las religiones de su entorno: judaísmo, cristianismo, gnosís», en A. Piñero (ed.), *Biblia y helenismo: el pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Córdoba, 2006, 551-553.

⁴ J. Alvar, *Romanising Oriental Gods: Myth, Salvation and Ethics in the Cults of Cybele, Isis and Mithras*, Leiden, 2008, 74-106, 341-381.

⁵ J. M. Blázquez, «Nemrud Daga: tumba-santuario de Antioco I de Comagene», *Revista de Arqueología*, 102, 1989, 12-25.

⁶ H.-Ch. Puech, «Le manichéisme», en H.-Ch. Puech, *Histoire des religions*, 2, 523-645.

⁷ *Los místicos del Islam*, Palma de Mallorca, 1986.

⁸ *La pasión de Hallaj, mártir místico del Islam*, Barcelona, 1999.

⁹ *El Islam cristianizado: estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia*, Madrid, 1931.

¹⁰ Atanasio, *Vita di Antonio*, ed. de G. J. M. Bartelink, Milán, 1974; A. J. Festugière, *Les moines d'Orient*, 4 vols., París, 1961-1965; P. van Cauwenbergh, *Étude sur les moines d'Égypte depuis le Concile de Chalcédoine*

(451) jusqu'à l'invasion arabe (640), Paris, 1914; D. Chitty, *The Desert a City: An Introduction to the Study of Egyptian and Palestinian Monasticism under the Christian Empire*, Oxford, 1966; A. Vööbus, *History of Ascetism in the Syrian Orient: A Contribution to the History of Culture in the Near East*, II: *Early Monasticism in Mesopotamia and Syria*, Lovaina, 1960.

CAPÍTULO XVIII

LA INTEGRACIÓN DEL CRISTIANISMO EN LA SOCIEDAD PERSA (SIGLOS III-IV)

Antes de entrar en materia es conveniente recordar brevemente las relaciones de Roma con los partos y los sasánidas, pues el cristianismo persa se vio afectado por ellas.

RELACIONES ENTRE ROMA Y PERSIA

Las relaciones de Roma con los partos y los sasánidas fueron siempre tormentosas, aunque hubo períodos de paz. En el año 68 a.C., el general romano Lúculo conquistó Mesopotamia y Nisibis. Pompeyo, al que por la *Lex Manilla* se le había entregado la dirección de la guerra contra Mitrídates VI, rey del Ponto, se alió con los partos, lo que le permitió expulsar a Tigranes I (95-55 a.C.) del reino de Armenia. En el año 53 a.C., Craso¹, que era un excelente general formado en la guerra contra Espartaco, fue derrotado en Carras y perdió la vida. César fue asesinado en el 44 a.C., cuando preparaba la guerra contra los partos². Trajano conquistó parte de la frontera parta antes de morir³. Lucio Vero⁴ luchó victorioso contra los partos, al igual que Septimio Severo⁵, que marchó al Oriente desde el 197 al 202. Tomó Babilonia y Seleucia. Saqueó Ctesifonte.

Atacó Hatra⁶, pero no la pudo tomar. Organizó definitivamente Mesopotamia. Caracalla, que se consideraba un nuevo Alejandro, decidió anexionar al Imperio romano el reino parto. En 216 llegó hasta Arbelas⁷. En 217 la dinastía parto, salida de la conquista, fue destronada por una dinastía nacional persa, los sasánidas, que se presentaba como descendiente de los aqueménidas y pretendía sustituir el régimen feudal de los partos por una monarquía centralizada⁸. Convirtió la religión de Zoroastro en religión del Estado, lo que acarreó graves problemas al cristianismo persa, como se verá más adelante. Su programa era reconstruir el imperio de Darío I, que se extendió desde el Indo al Danubio, anexionarse el Asia occidental, revindicando en Europa la frontera del Estrimón. En 230 el rey Ordashir sitió a Nisibis y atacó a Capadocia con su caballería. En 231, Alejandro Severo marchó a Antioquía e intentó negociar con el monarca sasánida sin alcanzar éxito. Atacó al mismo tiempo a Capadocia, a Nisibis y al Éufrates, y logró recuperar Mesopotamia. Durante el gobierno de Gordiano III (238-241) el rey sasánida Sapor I (241-272), llamado por el gobernador de Siria, amenazó a Antioquía⁹. Sapor I hizo tres grandes invasiones. La tercera fue contra Carras y Edessa, que fueron cercadas. Después se celebró una gran batalla. Los persas quemaron, devastaron y tomaron cautivos. Conquistaron las provincias de Siria, de Cilicia y de Capadocia. Gordiano III y su suegro, C. Fusio Sabinio Timesiteo, nombrado prefecto del pretorio, reconquistaron Carras, Nisibis y se dirigieron a Ctesifonte. Gordiano III murió cerca de Dura Europos, sobre el Éufrates, a causa de un complot preparado por el prefecto del pretorio, un árabe de nombre M. Julio Filippo (244-249), que compró la paz a costa de ceder Armenia.

En tiempos del emperador C. Vibio Treboniano Galo (251-253), Sapor I inició una nueva invasión. Logró tomar Zeugma, Emesa y Hierápolis. El emperador Valeriano (253-260) celebró

una *Victoria Parthica*, pero cayó prisionero del rey sasánida cerca de Edessa y murió poco después, siendo el único emperador que murió fuera de las fronteras¹⁰. Sapor I ocupó Antioquía y Tarso de Cilicia. Fueron detenidos Balista y Macriano.

El reino de Palmira¹¹, que era un Estado tapón entre los sasánidas y el Imperio romano, se independizó y bajo Aureliano (270-275) desapareció¹². Durante su retirada, Odenato atacó a Sapor I. Aureliano venció a Zenobia, reina de Palmira, la apresó y venció a las tropas persas enviadas en auxilio de Zenobia. El emperador tomó el título de Particus y castigó a Palmira. M. Aurelio Probo (276-282) concluyó la paz con los sasánidas. Murió en Sirmium mientras preparaba la guerra contra los persas. El monarca sasánida Vahram II (276-292) renovó la guerra contra Roma. M. Aurelio Caro (282-283) penetró hasta Ctesifonte, pero la muerte súbita del emperador obligó a los romanos a retirarse. En 283 se firmó la paz, en la que Roma obtuvo Armenia y Mesopotamia.

Diocleciano entregó a Galerio la dirección de la guerra contra los sasánidas (297-298). La paz se firmó en Nisibis y permitió a Roma anexionarse las satrapías situadas al otro lado del Tigris. Sin embargo, bajo el gobierno de Constantino I, las relaciones de Roma con los sasánidas no fueron muy seguras. Sapor II (309-374) se apoderó de Armenia, y en Mesopotamia se enfrentó a los romanos. Nisibis aguantó el ataque de los iraníes. Roma obtuvo una victoria en Singare, pero, a causa de las defecciones, las operaciones militares se suspendieron durante algunos años. En 356, el prefecto del pretorio, Musonianus, hizo al marzban iraníe Tahm Shapurh una proposición de paz que fue transmitida a Sapor II, que envió una embajada a Constancio, con presentes y una carta en la que el rey de reyes, hermano del sol y de la luna y compañero de las estrellas, saludaba a su hermano, el César Constancio, satisfecho de que el emperador hubiera entrado por buen camino. Sus antepasados

habían extendido su dominio hasta el río Estrimón y a las fronteras de Macedonia, y él tenía el deber de apoderarse de Armenia y de Mesopotamia. El emperador tenía el deber de ceder un pequeño territorio para reinar tranquilo.

Si la embajada volvía sin haber obtenido nada, el Gran Rey, después del invierno, marcharía contra el emperador con todas sus fuerzas. Constancio rechazó la proposición de Sapor II y le hizo duros reproches. Las dos cartas se leen en Ammiano Marcelino (XVII.5.3-14). El historiador romano debió leer las cartas originales, que extractó. Las hostilidades comenzaron. Sapor II atacó la fortaleza de Amida en 359. Constancio II murió y Juliano emprendió la guerra contra los sasánidas apoyado por el rey de Armenia, Arsace. El ejército romano avanzó hacia Ctesifonte, pero fue detenido por un poderoso ejército persa. En el año 263 Juliano fue asesinado. La campaña de Juliano contra los persas ha sido muy bien descrita por Ammiano Marcelino (XVIII, 4-10; XXIII, 1-III; XXIV, I-VIII; XXV,1, III)¹³. Con ocasión de esta guerra, Ammiano (XXIII.VI.1-84) hace una digresión sobre Persia; su corografía, la Historia de los magos y su etnografía. La guerra la describen también Sozomeno (*HE*, VI) y Sócrates de Constantinopla (*HE*, III, 21). La paz, que duró treinta años, se firmó entre Sapor II y Roma. Los sasánidas obtuvieron Nisibis, Singare y algunas regiones de la Pequeña Armenia. Los países caucásicos de Iberia y de Albania fueron sustraídos al control de Roma y pasaron a la tutela de los iraníes.

ORIGEN DEL CRISTIANISMO EN PERSIA

Se está bien informado de los orígenes del cristianismo en Persia por fuentes importantes, como el historiador Sozomeno y la *Crónica* de Seert. Sozomeno es contemporáneo de otro

escritor, Sócrates (380-450), que también escribió una *Historia eclesiástica*. Ambos continuaron la *Historia eclesiástica* de Eusebio de Cesarea. Su *Historia eclesiástica*, dedicada a Teodosio II, fue redactada entre los años 439 y 450. Su obra estudia el período comprendido entre el año 324 y el 421.

Sozomeno, en la *Historia eclesiástica* (II, 8), afirma que penetró el cristianismo en Persia desde Armenia, que era cristiana en su mayoría. El rey de Armenia se convirtió al cristianismo y ordenó a todos sus súbditos que se hicieran cristianos. Este hecho se sitúa entre los años 290 y 310, pero debería fecharse a comienzos del siglo III, introducido por misioneros de Siria. El que más contribuyó a la cristianización de Armenia fue Gregorio el Iluminado. Sozomeno (*HE*, II, 8, 2) cree que el cristianismo penetró en Persia debido a las relaciones de la Osroense y los armenios, posiblemente desde Edessa, y se ha supuesto que estos primeros misioneros sirios fundaron comunidades cristianas en la provincia fronteriza de Adiabene. P. Maraval¹⁴, que ha estudiado recientemente el cristianismo en Persia, supone que las campañas de Sapor I debieron transferir a Persia numerosos cristianos cautivos, que se dispersaron por las diversas provincias, Babilonia, Pérsida, Susiana y Partia, donde se integraron en el mundo persa. Esta deportación de prisioneros está bien documentada desde las campañas de Sapor II al siglo IV. La *Crónica de Seert* (I, I, PO 4, págs. 220-223) menciona estas deportaciones y las da como causa de la extensión del cristianismo persa. Esta extensión presupone una integración de los cristianos prisioneros en la sociedad persa, y una cierta libertad de predicación. Entre los deportados se encontraba el obispo, quizá de Antioquía, Demetriano. A su muerte el clero nombró un sucesor, lo que indica que el clero y los cristianos eran relativamente numerosos y tenían libertad de elección. P. Maraval llega a afirmar, incluso, que uno de los promotores del cristianismo en Persia fue Sapor I, para

congraciarse con los romanos.

PRIMERAS PERSECUCIONES

En 276, Vahram condenó a Mani, a quien Sapor I había favorecido, igual que a los cristianos. Vahram II (276-292) retomó la persecución contra los seguidores de Mani, a pesar de haber nacido el fundador dentro de Persia y ser una religión de origen persa. Con los maniqueos se asoció a los cristianos y a todos los fieles de religiones extranjeras. La causa de esta persecución de los cristianos bien integrados en la sociedad persa por aquel entonces y de los seguidores de religiones extranjeras, según la inscripción de Kartir, fue que amenazaban a la religión mazdea, que era la religión del Estado, es decir, que predicaban una religión propia universalista. Se había perdido la libertad de culto típica de la dinastía de los aqueménidas, de la que la dinastía sasánida afirmaba descender directamente, y la de Sapor I. El maniqueísmo¹⁵ se asociaba al cristianismo por algunos aspectos. Ambas eran religiones universales. Ambas tenían un fundador que había muerto violentamente. Ambas debían estar integradas en la sociedad persa debido a la política seguida por Sapor I. La *Crónica de Seert* recoge los nombres de dos víctimas, llamadas Gariba y Gandida. De esta última se conservan las actas de su martirio. Se destruyeron también algunas iglesias.

Desde los años 293-340 reinó un período de gran tolerancia en Persia. Narsete (293-302) fue tolerante con los maniqueos y con los cristianos, al igual que hicieron Hormizd II (302-309) y Sapor II durante los treinta primeros años de sus reinados. Esta tolerancia religiosa presupone que los cristianos estaban integrados en la sociedad persa, y que no constituían ningún peligro para el Estado. El cristianismo había prosperado. En el Concilio de Seleucia, celebrado en el 410, la Iglesia persa está

perfectamente establecida. Se conoce la existencia de dos a cinco sedes episcopales en las provincias de Babilonia, Susiana y Mesenia. Se documenta la existencia de eremitas y de comunidades de monjes, imitando el cristianismo sirio. Durante la persecución de Valente (364-378), los monjes ortodoxos, seguidores del credo de Nicea, se refugiaron en Persia como país seguro.

LA GRAN PERSECUCIÓN BAJO SAPOR II (340-378)

A partir del 340 estalló una gran persecución. Sapor II cambió de pronto de política religiosa. Sozomeno (*HE*, II, 9-15) describe minuciosamente la gran persecución, probablemente utilizando las actas de los mártires como fuente fundamental, y da datos interesantísimos para el contenido de este estudio. El historiador culpa del origen de la persecución a los magos, a los que Sozomeno califica de raza sagrada, donde la sucesión es de padres a hijos¹⁶. A los magos se unieron los judíos. Este ataque conjunto indica que el cristianismo estaba muy extendido e integrado en la sociedad persa, y que magos y judíos lo juzgaban peligroso para sus intereses.

Se acusó, calumniosamente, al arzobispo de Seleucia y Ctesifonte, Simeón, de ser un confidente del emperador romano. Esta acusación era peligrosa y fácilmente creíble. Sapor II lo creyó. Aplastó a los cristianos a impuestos, aunque la mayoría eran pobres, dato importante de la integración del cristianismo en los estratos bajos de la sociedad irania. Los recaudadores de impuestos eran personas duras en su manera de actuar. Los cristianos, forzados por la indigencia y por la crueldad de los recaudadores, acabaron apostatando, que era lo que Sapor II pretendía. Ordenó el monarca sasánida asesinar a los sacerdotes y a los servidores de Dios, y destruir las iglesias;

declarar los vasos sagrados propiedad pública, citar a juicio a Simeón y conducirlo encadenado delante del rey. La persecución golpeó a las cabezas, a la Iglesia y a los bienes. Simeón no temía la tortura ni hizo el gesto de adoración ante el rey, es decir, la prosquinesis. Simeón defendió su actitud. Sapor II le incitó a adorar al sol; si obedecía, prometió premiarle con grandes dones y honores; si desobedecía, amenazó con hacerle perecer a él y a todos los cristianos. Como Simeón no cesó en su postura, el rey mandó que permaneciera encadenado. Sozomeno (*HE*, II, 9, 6) recoge un caso que demuestra cómo el cristianismo se había integrado ya profundamente en las altas capas sociales. Cuando Simeón era arrastrado a la cárcel, un viejo eunuco de nombre Ouasthazades, criado de Sapor II y jefe de la casa real, se levantó delante de las puertas de palacio. Simeón le hizo violentos reproches. Le gritó encolerizado. Se apartó de él y pasó de largo, pues era cristiano y había adorado al sol. El eunuco, llorando y lamentándose, se despojó de su traje de lujo, se vistió de negro y, colocado delante del palacio real, lloró y gimió. Sapor II llamó al eunuco. El monarca se enteró de lo sucedido. El eunuco contó que adoraba al sol para agradarle. Como Ouasthazades no cedió en su fe cristiana, el monarca ordenó que le cortaran la cabeza. Mientras iba al suplicio llamó a uno de los eunucos más fieles al rey y le ordenó decir al monarca que, desde la infancia hasta el día de hoy, él había servido con celo a su padre y a él, no por necesidades. Le pidió que no pareciese a los que no sabían nada del asunto que sufría castigo por ser infiel al trono. Pidió que un heraldo anunciase que a Ouasthazades le cortaban la cabeza por ser cristiano. Sapor II mandó hacer esta proclamación. El martirio de este alto funcionario de la corte indica que el cristianismo había penetrado hasta los puestos más altos del gobierno sasánida.

Sozomeno (*HE*, II, 10) cuenta la ejecución de otros cristianos. Sapor II ordenó que Simeón, el día de la fiesta de la

Resurrección de Cristo, fuera degollado por la espada. Llevado a palacio y discutiendo con Sapor II sobre el dogma, no aceptó ni adorarle ni adorar al sol. Mandó el monarca ajusticiar también a cien cristianos que estaban encarcelados. Simeón fue degollado el último. Sozomeno puntualiza que unos eran obispos, otros sacerdotes y otros de diferentes grados del clero. Sapor II condenaba, por tanto, fundamentalmente al clero. Esta condena indica que el cristianismo estaba bien establecido y que el clero era numeroso, por haber muchos cristianos a su servicio. La jerarquía estaba bien establecida. En el camino al suplicio, un archimago, cargo mazdeo que era una especie de obispo, residente en la corte, les indicó que si querían vivir, participaran de la religión del rey y adorasen al sol, a lo que se negaron. Simeón les exhortó a tener coraje. Muertos todos, el último fue Simeón con Abdechalaas y Ananias, dos sacerdotes de su Iglesia. Son nombres iraníes, que demuestran que el clero cristiano era indígena y no venido de fuera, Siria o Armenia.

Sozomeno (*HE*, II, 11) recoge otros casos que confirman que el cristianismo se había integrado en los altos cargos de la corte. Pousikos era jefe de los artesanos de la corte de Sapor II. Viendo a Ananias temblar antes de ser degollado, le animó. Por ello fue llevado ante el rey y confesó que era cristiano. Defendió con gran libertad la doctrina cristiana y a los mártires. Por hablar al rey con una gran convicción, ordenó el monarca que fuera muerto con una muerte cruel. Los verdugos le horadaron el cuello a la altura del tendón cervical y por él luego le arrancaron la lengua. También mataron a su hija, consagrada a Dios.

Al año siguiente, el mismo día en que se celebraban las fiestas de la Pasión de Cristo y de la Resurrección, Sapor II sentenció a muerte a todos los cristianos de Persia. Fue un edicto, como el de Diocleciano, que abarcó a la totalidad de los cristianos. Una gran multitud de cristianos perecieron, afirma Sozomeno (*HE*, II, 11, 3). Los magos perseguían por las ciudades y por las aldeas

a los que se ocultaban. Otros se denunciaban ellos mismos. Muchos del palacio real perecieron, como el eunuco Azades, muy querido del rey. Cuando Sapor II se enteró de su muerte se entristeció mucho y ordenó matar solo a los jefes de los cristianos. La muerte del eunuco Azades demuestra una vez más que los cristianos ocupaban altos cargos en la corte, y que el cristianismo se había integrado en los altos cargos de la sociedad persa.

También fue martirizada Tarboula, hermana de Simeón, virgen consagrada a Dios; su criada, que llevaba el mismo género de vida, y una hermana que fue conducida a juicio. El motivo de la acusación fue una calumnia preparada por los judíos, de haber maquinado con su veneno la muerte de la reina, por resentimiento del martirio de Simeón. La reina era de religión judía y tenía una gran estima a los judíos, a los que consideraba amables e incapaces de mentir. Este dato es interesante acerca de la penetración de la religión judía en la alta sociedad irania. Los magos condenaron a muerte a todos. Se les señalaba el cuerpo en dos partes y se les empalaba. Sozomeno (*HE*, II, 12, 3) puntualiza que Tarboula era muy bella. Unos magos le enviaron mensajes en secreto para unirse con ella, prometiéndole su salvación y la de sus compañeras si les oía. Ella no hizo caso de sus proposiciones deshonestas. Despreció a los magos y los censuró por su libertad, y prefirió antes morir que traicionar su virginidad. El martirio de Tarboula debió ser en el año 345, a juzgar por su conmemoración en la Iglesia siria. Probablemente, como en el Imperio romano, si se hacía cristiana la señora de la casa, se hacía cristiana la servidumbre. Como la orden de Sapor II era capturar solo a los sacerdotes y a los maestros de la doctrina cristiana y dejar marchar a los restantes cristianos, en este aspecto, la persecución de Sapor II es idéntica a la de Maximino el tracio, que perseguía a la jerarquía eclesiástica. Los magos y los archimagos recorrían Persia y

molestaban a los obispos y a los sacerdotes, principalmente en Adiabene, que era casi toda cristiana, como puntualiza Sozomeno (*HE*, II, 12, 4), lo que no tenía nada de extraño por ser una provincia limítrofe con Siria, donde el cristianismo era muy frecuente. Guy Sabbah¹⁷, en su comentario a este párrafo de Sozomeno, da la lista de los mártires de Adiabene, confirmando la afirmación de Sozomeno, que eran: Juan, obispo de Arbelas; Abraham, su sucesor en el episcopado; el laico Hanamia; el sacerdote Juan; su hermana, la religiosa María; otras cinco religiosas; Barhadbesabba; el diácono Haisai; el sacerdote Juan y el diácono Azad.

A continuación, Sozomeno (*HE*, II, 13) pasa a narrar los martirios de Akepsimas, obispo de Anitha y de muchos miembros de su clero, confirmando una vez más que la persecución de Sapor II atacaba principalmente a la jerarquía eclesiástica. Estos martirios prueban que el cristianismo estaba perfectamente jerarquizado y que el clero debía ser numeroso.

Al resto de los cristianos no se les sacrificaba. Se contentaba Sapor II con confiscarles sus bienes. El sacerdote Jacobo quiso acompañar al obispo Akepsimas, según la petición que hizo a los magos, y fue igualmente encadenado. Poco después de su detención, los magos torturaron al obispo a golpes de correa muy crueles para forzarle a adorar al sol. Le colocaron grilletes. Akepsimas no cedió. Se encontraban en ese momento en la prisión los diáconos Azadanes y Abdiezous, y los sacerdotes Aeithales y Jacobo, que habían sido muy cruelmente azotados por los magos, que eran los agentes de las denuncias y de los tormentos. El gran archimago se entrevistó con el rey para tratar este asunto. El archimago había recibido la orden de Sapor II de castigarlos como quisiera si no adoraban al sol, y en la prisión colocaron carteles con la orden de Sapor II. Como los detenidos respondieran claramente que jamás traicionarían a Cristo y no adorarían al sol, el archimago los atormentó sin piedad.

Akepsimas murió mártir poco después. Unos prisioneros armenios que se encontraban en Persia, secretamente cogieron su cuerpo y lo enterraron. La *passio* de Akepsimas puntualiza que el cuerpo del obispo fue sustraído a la vigilancia de los soldados por la hija del rey de Armenia, que era prisionera en una fortaleza de Media. Estos prisioneros armenios que se hallaban en Persia en el año 378, fecha del martirio de Akepsimas, después de pasar tres años en prisión, son una consecuencia —como puntualiza G. Sabbah¹⁸— de los asuntos que enfrentaron a Persia y a Roma a partir del 368-370. A estos enfrentamientos se refiere Ammiano Marcelino (XXVII, 12), quien escribe que Sapor II, después de apoderarse de Artogerassa, se adueñó de la esposa del rey armenio Arsace III. Entre los años 376 y 378 la situación se recrudeció antes de firmar Valente la paz con los persas (Zos., IV, 22). Contra toda esperanza, los otros cristianos que no habían sido menos azotados, vivieron. Como no cambiaron de opinión, se les puso grilletes. Entre ellos se encontraba Aeithalas. Sozomeno (*HE*, II, 5) describe el espeluznante suplicio al que fue sometido. Le tendieron tanto los miembros que sus brazos fueron arrancados de las espaldas, y le metían los alimentos por la boca. Estos mártires fueron los últimos del reinado de Sapor II. Sozomeno (*HE*, II, 13) insiste en que se atacó fundamentalmente al clero alto del cristianismo. Los mártires fueron innumerables: sacerdotes, diáconos, monjes, vírgenes consagradas a Dios, sirvientes en las iglesias y defensores de la doctrina ortodoxa. El historiador recoge los nombres de los obispos Barbasymes, Pablo, Gaddiabes, Sabinio, Mareas, Mokimos, Juan, Hormidas, Bouclides, Papas, Jacobo, Romas, Manes, Agas, Boches, Abdas, Abdiesous, Juan, Abramios, Abdelas, Sabres, Isaac, Dausas, que estuvieron en prisión en Zabdaïos, que debía encontrarse en Zabdicene, que era una de las cinco provincias transtigitanas cedidas por Joviano a Sapor II (Amm., XX, 7, 9) después del

fracaso de la invasión de Juliano. Las otras provincias entregadas eran: Arzanene, Moxoene, Rehimene y Corduene¹⁹. Dausas murió antes del 363.

Sozomeno, como indica claramente G. Sabbah, da una visión del conjunto de los mártires en época de Constantino I y de después. Al mismo tiempo fue martirizado el coreobispo Mareabes y doscientos cincuenta miembros del clero de este coreobispo, prisioneros al mismo tiempo que él.

Sozomeno (*HE*, II, 14) continúa su narración con el martirio del obispo Miles, martirizado en 346, cuando sufrió el martirio Tarboula. Había sido soldado en el ejército persa. Después se dedicó al apostolado y fue ordenado obispo. Sufrió golpes y el suplicio del caballete. Como los principales de la ciudad se habían revuelto contra el rey, el ejército, con trescientos elefantes destrozó la ciudad y se la aró como si fuera una tierra cultivada. Miles, con los evangelios, marchó a Jerusalén a orar, y después a Egipto a visitar a los monjes. Los sirios, que han escrito su vida, cuentan sus milagros. Es suficiente enumerar los mártires de la época de Sapor II. Los persas rivalizaban en crueldad, y los tormentos eran de todo tipo. Sozomeno (*HE*, II, 14, 4) cifra el número de mártires, hombres y mujeres, en seis mil, cifra posiblemente abultada, pero fueron incalculables. Fue difícil calcularlos para los persas, para los sirios y para los habitantes de Edessa.

Termina Sozomeno la narración de la persecución de Sapor II con la carta que Constantino I dirigió a Sapor II. Constantino I murió tres años antes de comenzar Sapor II la persecución contra los cristianos. Esta carta se ha identificado con la carta recogida por Eusebio en su *VC*, 4, 8-9, fechada en torno al 330, en la que se leen frases muy importantes para conocer la situación del cristianismo en Persia en los últimos años de la vida de Constantino I. Constantino I felicita a Sapor II por la

benevolencia que manifiesta con los cristianos. Se alegra de la prosperidad de la que gozan las iglesias y de su crecimiento continuo. A partir del 334, las relaciones entre Roma y Persia se deterioraron, lo que motivó una segunda carta de Constantino I en la que se presentaba como protector universal de los cristianos²⁰.

Constantino I, al oír que los cristianos de Persia eran perseguidos, se irritó mucho. Este dato es suficiente para demostrar que la carta no fue escrita por Constantino I, que murió tres años antes de comenzar la persecución por Sapor II contra los cristianos, año 340. Constantino I quería socorrer a los cristianos persas, pero no sabía cómo hacerlo. Por casualidad, visitaron por entonces al emperador embajadores del rey de los persas. Les concedió sus peticiones. Constantino I creyó que era una buena ocasión para recomendar los cristianos de Persia a Sapor. Le escribió en una carta que él estaría muy agradecido y le recordaría si mostraba humanidad con los que en su reino practicaban la religión cristiana, pues no tenía nada que reprochar a su culto si era verdad que ellos se limitaban a hacer plegarias a Dios no acompañadas de sacrificios sangrientos, ya que a Dios no le agradaba el derramamiento de sangre, solo le agradaba un alma pura inclinada a la virtud y a la piedad, y que era necesario estar de acuerdo con los que creían de este modo. Constantino I prometía que Sapor, si tenía solicitud de la fe cristiana, tendría propicia a la misma divinidad. Daba como prueba lo que le sucedió a Valeriano y a él mismo. Él, a causa de su fe en Cristo, favorecido por el apoyo divino, tenía bajo su autoridad todo el Imperio romano, desde el Oriente al Occidente, y había tenido éxito en numerosas guerras, luchando contra bárbaros y tiranos. No había tenido necesidad ni de sacrificios sangrientos ni de oráculos. Le había bastado para vencer el símbolo de la cruz, que marchaba a la cabeza de sus tropas, y de una plegaria sin sangre. Valeriano, por su parte,

mientras no maltrató a la Iglesia, gobernó con éxito, pero el día que deliberadamente suscitó una persecución contra los cristianos, la venganza divina le hizo caer bajo el yugo de los persas. Fue capturado por ellos y acabó su vida miserablemente. Termina Sozomeno la transcripción de la carta afirmando que Constantino I tenía la más grande solicitud por los cristianos de todo el mundo, tanto del Imperio como del mundo bárbaro, lo que era verdad, pues procuró solucionar las luchas internas de la Iglesia con motivo de Arrio o de los donatistas. Por carácter, era un emperador pacificador.

En su comentario a esta carta, muy acertadamente escribe Guy Sabbah²¹ que los bárbaros a los que alude Constantino I son los godos, alanos y sármatas, y los tiranos eran los usurpadores: Maximiano Hercúleo, Majencio Licinio y Calocaero, que se proclamó emperador en Chipre en 334 y fue ejecutado en 335. Todos los usurpadores perdieron la vida: Maximiano Hercúleo se suicidó o fue asesinado en 310; Majencio fue vencido en la batalla del Ponte Milvio en Roma, en 312, y Licinio fue derrotado y ejecutado en 329.

La persecución de Sapor II tuvo dos precedentes en el Imperio. Valeriano, hasta el 257, fue favorable a los cristianos. La emperatriz Salomina, esposa de Galieno, también los favorecía. A partir del 257 los persiguió. El primer edicto atacaba al alto clero (Eus., *HE*, VIII, 10), al igual que hizo Maximino el tracio (235-238) (Eus., *HE*, VI, 21). Diocleciano mantuvo una política favorable a los cristianos durante veinte años, hasta que en el 303 estalló la gran persecución que duró hasta el 311. Su esposa e hija eran cristianas o filocristianas. Se observan algunas otras coincidencias entre las persecuciones en el Imperio romano y la de Sapor II, donde por dos veces se menciona a los judíos como causa de la persecución. También en el martirio de Policarpo (13, 1), 155 o 165, los judíos intervinieron, pero en las restantes persecuciones anticristianas

los judíos no figuran. La esposa del monarca persa practicaba la religión judía. Domiciano (81-96) ejecutó a algunos parientes suyos bajo el pretexto de judaizar (Dio. Cass., LXVII, 13-14). El caso de una reina judía en la corte no fue único. La reina de Adiabene, Elene, practicó la religión judía, al igual que su hijo y futuro rey, Izanes, que enviaron grandes socorros a Jerusalén. La reina la visitó, donde cumplió con los sacrificios judíos. Con motivo de una gran hambre que padeció la ciudad (Jos., *BI*, XX; Eus., *HE*, II, 12, 1-3) en el año 46, Elena fue enterrada en Jerusalén. El historiador judío Josefo (*BI*, V, 55, 119, 147), menciona su tumba en Jerusalén, y que allí tuvo un palacio (*BI*, V, 253; VI, 253) que se encontraba en la Ciudad Baja. El monarca sasánida Yazdgard I (399-420) estaba casado con una judía, Shoshendukht (?), hija de un exilarca, Reshgalute, encargado de recoger los impuestos, establecer los juicios, etc. La confiscación de los bienes de los cristianos se menciona ya en la Carta a los hebreos (X, 32-34), quizás redactada hacia el 70, y por Eusebio (*HE*, III, 17) con motivo de la persecución de Domiciano.

La persecución de Sapor originó apóstatas, igual que las de Decio y Diocleciano, lo que planteó un grave problema a la Iglesia. La destrucción de las iglesias se dio durante la persecución de Sapor II y de Diocleciano (Eus., *HE*, VIII, 6). Los magos desempeñaron un papel importante en la persecución de Sapor II y en la de Valeriano, a través de Marciano, maestro y jefe supremo de los magos de Egipto, como le llama Eusebio (*HE*, VII, 10, 4). La adoración al sol fue una causa importante en la persecución de Sapor II. No desempeñó papel alguno en las persecuciones del Imperio romano, aunque hubo dos momentos de propagarse su culto dentro del Imperio romano. Heliogábalo²² (218-222) intentó convertir a su dios solar, Elagabal, en dios supremo del Imperio, e introdujo su culto, altamente extravagante (Herod., V, 3-5),

en Roma. Aureliano, según la *Vida de Aureliano* de la *SHA*, XXXV, 3, construyó un templo al sol en Roma. Aumentó los privilegios de sus pontífices e instituyó fondos para atender las reparaciones y pagar a sus miembros, y más adelante (XXXIX, 1), construyó el templo del sol con gran magnificencia. Según Zósimo (I, 61), tenía estatuas de Helios y de Belos. El último era el patrono de Palmira. Parece ser que fue el dios principal, para cuya veneración Aureliano levantó el templo en Roma, pero convertido en un dios romano. Aureliano pretendía que fuera el dios supremo de todo el Imperio romano. En las monedas acuñadas por el emperador se le menciona como *Sol Dominus Imperi Romani*.

La religión de Mitra, dios de carácter solar²³, hubiera triunfado en el Imperio romano de no triunfar el cristianismo, según Renan, pero hoy no se acepta esta tesis, al contrario, fue el cristianismo el que influyó en las religiones místicas, que siempre fueron unas religiones de minorías, y el cristianismo lo fue siempre de masas.

El Imperio romano en el siglo III caminaba hacia el monoteísmo solar. De él pasó, posiblemente, Constantino I al cristianismo. Un mosaico de las Grutas Vaticanas, fechado en el siglo III, representa a Cristo como Helios²⁴.

La fidelidad a las antiguas tradiciones religiosas de Roma explica, quizá, la persecución religiosa de Diocleciano después de veinte años de convivir con el cristianismo. Sapor II volvió a la religión antigua de los aqueménidas, y los magos tuvieron gran poder en la corte. El maniqueísmo fue condenado por Diocleciano dentro del Imperio. Posiblemente lo consideraba peligroso y procedente del reino de sus enemigos, los sasánidas. Sapor II desconfió igualmente.

De la descripción de la persecución contra los cristianos hecha por la fuente más detallada de ella, Sozomeno, que utiliza

las *Actas de los mártires*, de tendencia hagiográfica, compiladas a comienzos del siglo V, se deduce que el cristianismo estaba bien integrado en la sociedad persa. En Persia no hubo conversiones en masa, como en tiempo del rey Tiridate III (252-230) por obra de Gregorio el Iluminado²⁵.

Sozomeno es uno de los primeros historiadores de la Iglesia en dar una pequeña descripción de la difusión del cristianismo entre los bárbaros. En este sentido, es fundamental la relativa descripción de la persecución de Sapor II para conocer la integración del cristianismo en la sociedad persa, de su organización y de sus tendencias ascéticas.

Se carece de datos sobre el número de mártires. La persecución de Sapor II, al igual que la de Valeriano y la de Diocleciano, no valieron para nada. Siguió la paz de la Iglesia y después de Diocleciano, Constantino I convirtió al cristianismo en *religio licita*. Ya antes Galiano le había dado estatuto jurídico al ordenar devolver los bienes a la Iglesia. Sapor III (383-388) libró a algunos cristianos de la cárcel donde estaban metidos. Vahram IV (388-399) no parece que emprendiera de nuevo la persecución, salvo algún caso.

¹ G. Sampson, *The Defeat of Rome: Crassus, Carrhae and the Invasion of the East*, Barnsley, 2008.

² J. Cabrero, *Julio César: el hombre y su época*, Madrid, 2004, págs. 259-264; A. Goldsworthy, *César: la biografía definitiva*, Madrid, 2007, págs. 630-631. Agradezco a los profesores J. Alvar (Universidad Carlos III) y S. Montero (Universidad Complutense) la bibliografía y aspectos sugeridos que he incorporado al texto.

³ J. M. Blázquez, *Trajano*, Barcelona, 2003, págs. 114-116. A pesar de las guerras, las relaciones de los aqueménidas con Grecia y de los partos con Roma fueron siempre fuidas: J. M. Blázquez, «Encuentro de las culturas irania y griega en tiempos de la dinastía aqueménida y de Alejandro Magno», en J. M. Blázquez (ed.), *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones: historia, religión, cultura*, Madrid, 2000, págs. 23-37. Véase también en dicha obra, A. Lozano, «Irán bajo partos y sasánidas: las relaciones con Roma» (págs. 129-146); G. López Monteagudo, «Platería sasánida y mosaicos romanos» (págs. 155-171); D. Plácido, «Persas y griegos en época clásica» (págs. 199-210), así como J. M. Blázquez, «Griegos e iraníes en el imperio Aqueménida», también contenido en *Iranología: historia, religión, literatura*, Madrid, 2008, págs. 43-53; J. Boardman, *Persia and the West*, Londres, 2000; J. Martínez Pinna, «La expansión romana bajo Trajano», en J. Alvar y J. M. Blázquez (eds.), *Trajano*, Madrid, 2003, págs. 114-120; F. Millar, *The Roman Near East, 31 BC-AD 337*, Harvard, 1999, págs. 90-105.

⁴ F. Millar, *op. cit.*, págs. 111-126. Sobre el Próximo Oriente desde Lucio Vero a Septimio Severo.

⁵ F. Millar, *op. cit.*, págs. 127-141; R. Birley, *The African Emperor Septimius Severus*, Londres, 1988, págs. 129-135.

⁶ J. M. Blázquez, «Hatra, la ciudad santa del dios Sol Shamash», *Revista de Arqueología*, II.11, 1981, págs. 50-57; H. Stierlin, *L'art antique au Proche Orient, 2: Cités du désert: Pétra, Palmyre, Hatra*, Friburgo, 1987, págs. 183-208; *idem*, *Esplendores de la antigua Persia*, Barcelona, 2006, págs. 216-233.

7 F. Millar, *op. cit.*, págs. 141-159. Desde Caracalla a Filippo el Árabe.

8 Sobre las relaciones de la dinastía sasánida y Roma, desde Ardasher I hasta Sapor III y Vahram IV, véase A. Christensen, *L'Iran sous les Sassanides*, Osnabrück, 1971, páginas 206-257. Sobre las dinastías arsácida y sasánida, véase E. Yarshater (ed.), *The Cambridge History of Iran, 3: The Seleucid Parthian and Sassanian Periods*, Cambridge, 1983.

9 F. Millar, *op. cit.*, págs. 159-161, 166. Sobre las invasiones de Sapor I y el reino de Palmira.

10 H. Stierlin. *Esplendores...*, pág. 237, fig. 237. Sapor I toma prisionero a Valeriano Sardónica, pág. 239, fig. 289. Relieve de Naqsh-e Rostan. Sapor I somete a Filippo el Árabe, arrodillado, mientras Valeriano, de pie, tiende las manos como signo de rendición; W. Seipel (ed.), *7.000 Jahre persische Kunst*, Viena, 2001, págs. 270-272, fig. 11. Relieve de Bishapur con Sapor I y los emperadores romanos Gordiano III, Filippo el Árabe y Valeriano; H. Beaumont y S. Held, *Persien*, Múnich, 1999, fig. 44. Relieve de Naqsh-e Rostan, con la rendición de Valeriano a Sapor I; E. Porada, *Ancient Iran: The Art of Pre-Islamic Times*, Londres, 1962, págs. 204-206, lám. 55, con el triunfo de Sapor I sobre los emperadores romanos; L. Vanden Berghe, *Reliefs rupestres de l'Iran Ancien*, Bruselas, 1984, pág. 29, lám. 21. Valeriano arrodillado en compañía de Filippo el Árabe en Naqsh-e Rostan; págs. 129-130, lám. 22. Victoria de Sapor I sobre los romanos. Vista de conjunto en Darabqird; un detalle del relieve anterior: Sapor I impone la mano sobre Filippo el Árabe, pág. 30, fig. 22; victoria de Sapor I sobre los romanos, con Gordiano III, Filippo el Árabe y Valeriano en Bishapur, pág. 131, lám. 23; en la misma Bishapur, págs. 131-133, lám. 24. Es un impresionante relieve de cinco registros superpuestos, con Sapor I, Gordiano III y Valeriano en el centro del tercer registro. Se representa el triunfo del rey subida sobre los romanos, pág. 130. A la izquierda del eje central se encuentra la caballería persa en cinco registros, con quince jinetes, salvo el 1 y el 3, con solo catorce. A la derecha del eje central se hallan los guerreros persas vestidos con largas túnicas y con pantalones, acompañados de prisioneros romanos. Sobre el registro superior, ocho soldados persas presentan el botín: anillos, vasos, una espada y objetos indiferenciados. En el segundo registro se esculpió una procesión de soldados persas. En el tercero se hallan once personas, y en el otro relieve comienza el desfile de prisioneros romanos. En el panel central están Sapor I a caballo, Gordiano III, Filippo el Árabe y Valentiniano. En otro relieve de Bishapur, se representa la victoria de Sapor I sobre los romanos, rodeado de dignatarios, de prisioneros y del botín, págs. 142-143, fig. 110; R. Ghirshman, *Iran: paros y sasánidas*, Madrid, 1962, págs. 152-162, figs. 196-197, 199, 200, 203, 205. Sardónica, Sapor I luchando con Valeriano, pág. 152, fig. 195. La calidad artística alcanzada en época sasánida queda bien patente en los vasos de plata persas de los siglos III-IV: P. O. Harper y P. Meyers, *Silver Vessels of the Sassanian Period, I: Royal Imagery*, Princeton, 1981, págs. 125-142; J. M. Blázquez, «Platería sasánida: cuencos con retratos y platos con cacerías reales», *Goya*, 239, 1994, págs. 258-269; O. Grabar, *Sassanian Silver: Late Antique and Early Mediaeval Arts of Luxury from Iran*, Ann Arbor, 1967; R. Ghirshman, *op. cit.*, págs. 202-214, figs. 224-254.

11 B. Will, *Les palmyréniens: la Venise des sables (ier siècle avant J.C.-iiième siècle après J.C.)*, París, 1992; H. Stierlin, *Esplendores...*, págs. 199-213; *idem*, *Cités du désert*, páginas 125-166; G. Degeorge, *Palmyra*, Múnich, 2002; M. A. R. Colledge, *The Art of Palmyra*, Londres, 1976.

12 F. Millar, *op. cit.*, págs. 207-211.

13 El triunfo de Sapor I sobre Juliano se celebra en un relieve de Taq-e Sistan. Sapor II, en el centro del relieve, recibe la diadema de manos del dios Ahura Mazda. Mitra se halla a la izquierda. Los tres personajes llevan pantalones persas. A los pies de Ahura Mazda y del rey está Juliano echado en el suelo.

14 «Le nuove frontiere, I: La Persia», en Ch. y L. Pietri (eds.), *Storia del cristianesimo: religione, politica, cultura, II: La nascita di una cristianità (250-430)*, Roma, 2000, páginas 870-875. Se maneja la edición de B. Grillet y G. Sabbah y A.-J. Festugière, *Sozomène, Histoire ecclésiastique. Livres I-II*, París, 1983.

15 F. Bermejo Rubio y J. Montserrat Torrents, *El maniqueísmo: textos y fuentes*, Madrid, 2008.

16 G. Widengren, *Les religions de l'Iran*, París, 1968, *passim*. Sobre los magos persas, véase S. Montero, «Los magos persas y el Imperio romano», en J. M. Blázquez (ed.), *Persia y España en el diálogo de las civilizaciones*, Madrid, 1993, págs. 55-64. Sobre los magos, la fuente fundamental en esta época es Ammiano Marcelino (XXIII, 6, 32-35).

17 *Op. cit.*, pág. 281, nota 2.

18 *Op. cit.*, págs. 282-284, nota 2.

19 G. Sabbah, *op. cit.*, 284-285, nota 2.

20 G. Sabbah, *op. cit.*, 288-289, nota 3.

21 *Op. cit.*, pág. 290, nota 1.

22 R. Turcan, *Héliogabale et le sacre du soleil*, París, 1997.

23 S. Turcan, *Mithra et le mithraïsme*, París, 1993; J. Alvar, *Los misterios: religiones «orientales» en el*

Imperio romano, Barcelona, 2001, *passim*.

²⁴ M. A. Crippa y M. Zibawi, *L'arte paleocristiana: visione e spazio dalle origini a Bizancio*, Milán, 1988, lám. 95; A. Grabar, *El primer arte cristiano (200-395)*, Madrid, 1967, pág. 80, fig. 73.

²⁵ P. Maraval, *op. cit.*, págs. 878-879. En Armenia se desarrolló un cristianismo muy floreciente (A. Alpago Novello *et al.*, *Gli armeni*, Milán, 1986). Sobre las provincias romanas que se pudieran relacionar más con Persia, véase M. Sartre, *El Oriente romano: provincias y sociedades provinciales del Mediterráneo oriental*, Madrid, 1994, págs. 275-381.

PROCEDENCIA DE LOS ARTÍCULOS

«El Circo Máximo de Roma y los mosaicos circenses hispanos de Barcelona, Gerona e Itálica», en T. Nogales y F. S. Sánchez Palencia, *El circo en Hispania romana*, Madrid, 2001, págs. 197-215.

«El comercio de cerámicas del norte de África y del Oriente con Hispania en la Antigüedad Tardía», en J. M. Blázquez y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma)*, III, Barcelona, 2003, págs. 567-617.

«El comercio hispano con el norte de África y el Oriente desde el comienzo de la Antigüedad hasta el siglo VIII», en J. M. Blázquez y J. Remesal Rodríguez (eds.), *Estudios sobre el Monte Testaccio (Roma)*, IV, Barcelona, 2007, págs. 521-552.

«Relaciones de España en la Tarda Antigüedad con África y el Oriente. Últimas aportaciones de la cerámica», en J. M. Carrié y R. Lizzi Testa, «*Humana sapit*»: *études d'Antiquité tardive offertes à Lellia Cracco Ruggini*, Turnhout, 2002, págs. 299-307.

«Los más antiguos documentos sobre calzadas y puertos de la Hispania antigua», en M. Criado del Val (ed.), *Actas del VIII Congreso Internacional de Caminería Hispánica*, Pastrana, 2008, págs. 978-984.

«Hispania y las Galias en el mundo romano», en *España y Francia: una historia común = L'Espagne et la France: une histoire commune*, Madrid, 2008, págs. 21-56.

«Las explotaciones mineras en Hispania a finales de la República romana», en M. Silva Suárez *et al.*, *Las Médulas*, Madrid, 2009, págs. 78-121.

«La religiosidad en el mundo fenicio del sur de Hispania», *Mainake*, 28, 2006, págs. 79-104.

«Nuevos teónimos indígenas hispanos. Addenda y corrigenda, II: La religiosidad de la Prehistoria hispana según F. Jordán», *Zephyrus*, 59, 2006, páginas 293-303.

«El agua en los santuarios fenicios de la Península Ibérica y sus prototipos mediterráneos», en *IV Congreso Español del Antiguo Oriente Próximo*, Zaragoza, 2007, págs. 531-556.

«El significado del ciervo entre los pueblos protohistóricos de la Península Ibérica», *Lucentum*, 26, 2007, págs. 83-114.

«Nuevos teónimos hispanos. Addenda y corrigenda IV», en *Espacios, usos y formas de la epigrafía hispana en épocas antigua y tardoantigua: homenaje al doctor Armin U. Stylow*, monográfico de *Anejos de AEspA*, 48, Mérida, 2009, págs. 43-67.

«Los sacerdotes del *Herakleion* gaditano y el poder», en R. Cruz-Auñón y E. Ferrer (coords.), *Estudios de prehistoria y arqueología en homenaje a Pilar Acosta Martínez*, Sevilla, 2009, págs. 353-372.

«Orígenes y el monacato», *Bandue*, 1, 2007, págs. 19-34.

«El soborno en la Iglesia antigua», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *La corrupción en el mundo romano*, Madrid, 2008, págs. 249-263.

«La violencia religiosa cristiana en la *Historia eclesiástica* de Sócrates durante el gobierno de Teodosio II y en la *Historia eclesiástica* de Teodoreto de Cirro», *Gerión*, 26.1, 2008, págs. 453-490.

«Tres grandes creaciones religiosas del genio iranio: el zoroastrismo, el maniqueísmo y la mística musulmana», *Iranología*, II, 2009, págs. 55-69.

«La integración del cristianismo en la sociedad persa (siglos III-IV)», en G. Bravo y R. González Salinero (eds.), *Formas de integración en el mundo romano*, Madrid, 2009, págs. 149-160.

Edición en formato digital: 2013

© José María Blázquez Martínez, 2013

Ilustraciones de cubierta: Astarté de Galera. Museo Arqueológico Nacional, Madrid © Álbum / Oronoz y
Cierva de Caudete. Museo de Albacete © Álbum / Oronoz

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.)

Calle Juan Ignacio Luca de Tena, 15

28027 Madrid

catedra@catedra.com

ISBN ebook: 978-84-376-3212-4



Conversión a formato digital: calmagráfica

www.catedra.com

Índice

Prólogo	5
PRIMERA PARTE	7
Capítulo primero. El Circo Máximo de Roma y los mosaicos circenses hispanos de Barcelona, Gerona e Itálica	8
Capítulo II. El comercio de cerámicas del norte de África y del Oriente con Hispania en la Antigüedad Tardía	22
Capítulo III. El comercio hispano con el norte de África y el Oriente desde el comienzo de la Antigüedad hasta el siglo VIII	88
Capítulo IV. Relaciones de España en la Tarda Antigüedad con África y el Oriente. Últimas aportaciones de la cerámica	109
Capítulo V. Los más antiguos documentos sobre calzadas y puertos de la Hispania antigua	135
Capítulo VI. Hispania y las Galias en el mundo romano	153
Capítulo VII. Las explotaciones mineras en Hispania a finales de la República romana	186
SEGUNDA PARTE	233
Capítulo VIII. La religiosidad en el mundo fenicio del sur de Hispania	234
Capítulo IX. Nuevos teónimos indígenas hispanos. Addenda y corrigenda, II: la religiosidad de la Prehistoria hispana según F. Jordá	263

Capítulo X. El agua en los santuarios fenicios de la Península Ibérica y sus prototipos mediterráneos	297
Capítulo XI. El significado del ciervo entre los pueblos protohistóricos de la Península Ibérica	324
Capítulo XII. Nuevos teónimos hispanos. Addenda y corrigenda IV	387
Capítulo XIII. Los sacerdotes del Herakleion gaditano y el poder	434
TERCERA PARTE	456
Capítulo XIV. Orígenes y el monacato	457
Capítulo XV. El soborno en la Iglesia antigua	478
Capítulo XVI. La violencia religiosa cristiana en la Historia eclesiástica de Sócrates durante el gobierno de Teodosio II y en la Historia eclesiástica de Teodoreto de Cirro	501
Capítulo XVII. Tres grandes creaciones religiosas del genio iranio: el zoroastrismo, el maniqueísmo y la mística musulmana	563
Capítulo XVIII. La integración del cristianismo en la sociedad persa (siglos III-IV)	585
PROCEDENCIA DE LOS ARTÍCULOS	605
Créditos	606